

مجلة



السنة ١٣

العدد ٥٠

ربيع الثاني
جمادى الأولى
جمادى الآخرة
١٤٠٨ هـ

في هذا العدد

- ★ اسلامية العلوم وموضوعيتها .
- ★ قراءات في الفكر الغربى « حول الفن الاسلامى » .
- ★ من الردة إلى الإيمان إلى وعى التناقض .
- ★ ترجمات معانى القرآن الكريم باللغات الافريقية .
- ★ جابر بن حيان : رائد منهج البحث العلمى .
- ★ تذبذب أسعار النقود الورقية (١) .
- ★ تعقيب على مقال « قراءة معاصرة لفروض الكفاية »
- ★ الاسلام السياسى وعقم المنهج العلمانى
- ★ التجديد السياسى والخبرة الاسلامية .
- ★ وثيقة حقوق الانسان فى الاسلام .
- ★ ندوة المدارس الاسلامية الخاصة .
- ★ ييلوجرافيا : الفكر الاسلامى : قائمة فصلية منتقاة .

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

تصدرها:
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

السنة الثالثة عشر
العدد الخمسون

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المستوف :
الدكتور جمال الدين عطية

ديسمبر ١٩٨٧
يناير ١٩٨٨
فبراير

ربيع الثاني ١٤٠٨ هـ
جمادى الأولى
جمادى الآخرة

مراسلات التوزيع والإشتراكات والتحرير:
دار البحوث العامة للنشر والتوزيع
ص.ب. ٢٨٥٧ - الصفاة - الكويت ١٣٠٢٩
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقا : دار بحوث



مجالس الأسماء

(رتبت الأسماء أبجدياً)

أ. محيى الدين عطية

د. يوسف القضاوى

د. جمال الدين عطية

د. طه جابر العلوانى

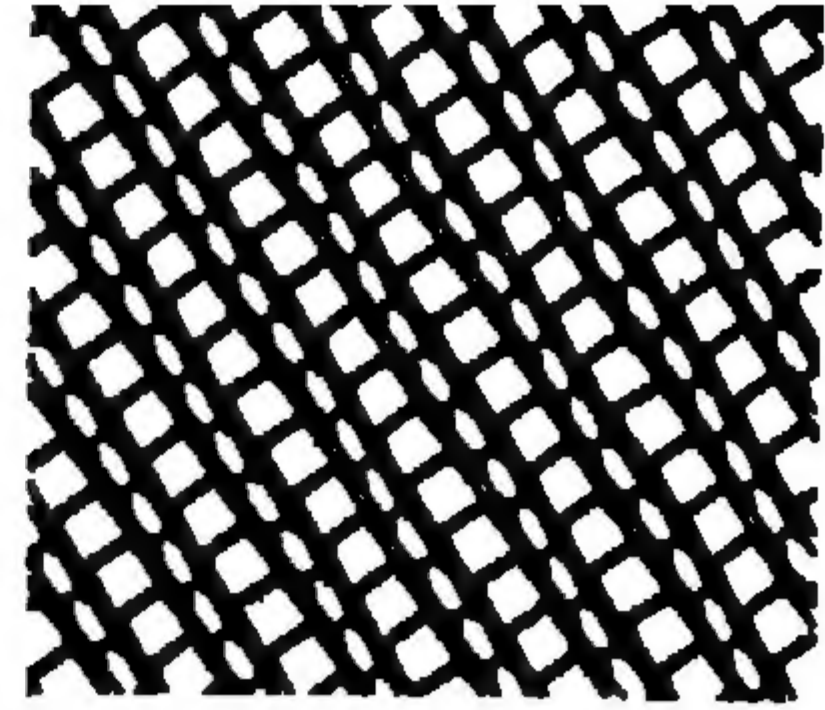
د. محمد نجاة الله صديقى

قواعد النشر في المجلة

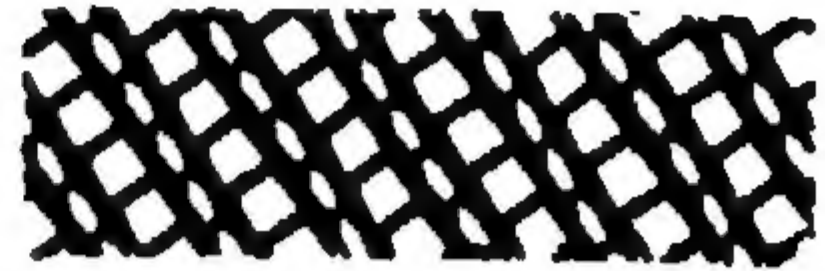
- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير	د. جعفر شيخ إدريس	٥
● أبحاث		
حول الفن الإسلامي	د. عماد الدين خليل	٢١
من الرقة إلى الإيمان إلى وعى التافض	أ. أحيدة النيفر	٢٩
ترجمات معاني القرآن باللغات الأفريقية	د. حسن المعيرجي	٣٩
جابر بن حيان : رائد منهج البحث العلمي	د. بركات محمد مراد	٧٧
تذبذب أسعار النقود الورقية جزء (١)	د. علي محي الدين داغى	١٠٩
● حوار		
تعقيب على مقال قراءة معاصرة لفروض الكفاية	أ. محمد أحمد بدوى	١٤٧
● نقد كتب		
الإسلام السياسى وعقم المنهج العلمانى	د. محمد كمال الدين إمام	١٥١
● رسائل		
التجديد السياسى والخبرة الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح	١٦٣
● وثائق		
وثيقة حقوق الإنسان فى الإسلام	منظمة المؤتمر الإسلامى	١٧١
● مؤتمرات		
ندوة المدارس الإسلامية الخاصة		١٧٧
● النشرة المكتبية		
بليوجرافيا قائمة فصلية متبعاة	محي الدين عطية	١٨١



كلمة التحرير



إسلامية العلوم وموضوعيتها

* القضية :

النظرة الساذجة الشائعة حتى بين كثير من المثقفين منا ، بل ومن المثقفين الغربيين ، بل وحتى بين كثير من المشتغلين بالعلوم سواء منها الطبيعي والاجتماعي تقول أن للعلم منهجاً واحداً متفقاً عليه بين كل العلماء الذين يدرسون الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية دراسة علمية ، وأن هذا المنهج يُمكن سالكه من الوصول إلى الحقائق الواقعية وتصويرها كما هي تصويراً أميناً ، وتفسيرها التفسير الصحيح الذي يتناسب معها ، تصويراً وتفسيراً لا علاقة لهما بمعتقدات العالم الباحث المفسر ، ولا

بآرائه الفلسفية ، أو قيمه الخلقية ، أو أهدافه الذاتية ، أو حقبة التاريخية ، أو بيئته الثقافية . ويظن كثير من عامة المثقفين الذين لا يشتغلون بهذه العلوم ، ولا يعرفون شيئاً عن تاريخها وفلسفتها أن أصحابها لا يختلفون فيها اختلاف الفقهاء الذين يكثرون من ترديد عبارة (في المسألة قولان) .

وهذا يعني أن قضية المنهج العلمي قضية قد بُتَّ فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد ، وأنه ما علينا إذا أردنا أن نكون علماء ، إلا أن نعرف هذا المنهج ونلتزم به في المجالات التي نريد دراستها لكي نصل إلى حقائقها

وندرك تفسيرها . هذه النظرة الساذجة للموضوعية هي سر من أسرار تلك الصدمة الشديدة ، والحسرة البالغة التي شعر بها كثير من المثقفين في عالمنا الإسلامي إثر سماعهم بالدعوة إلى إسلامية العلوم .

لقد سؤل لهم شيطان تلك النظرة أن الدعوة إلى إسلامية العلوم لا تعدو أحد أمرين :

(أ) أن تكون مظهرا من مظاهر النظرة الدينية الضيقة المترتبة التي أفسدت علينا - بزعمهم - حياتنا الاجتماعية والسياسية وتريد الآن أن تمتد يدها إلى الحقائق الموضوعية العلمية فتزيفها بأن تلوي أعناقها لتتواءم مع دعاواها الدينية . فمشروع إسلامية العلوم حسب هذه النظرة هو أشبه ما يكون بفعل عالم الأحياء السوفيتي لايسنكو الذي حاول أن يجعل علم الأحياء موافقاً للأيدولوجية الشيوعية فأنكر بعض الحقائق المتعلقة بعلم الوراثة واستغل منصبه الإداري لمنع نشر أي دراسة تخالف نظرياته ، فأدّى ذلك إلى تدهور هذا العلم في البلاد الروسية حتى اضطرت الدول الشيوعية فيما بعد إلى تدارك الأمر فأفسحت المجال للعلماء لكي يعبروا عن إعتقادهم بصحة ما أنكر لايسنكو .

(ب) أن تكون دعوة جوفاء لا حاصل لها إلا تبديل أسماء بأسماء ، أي أن الداعي إلى الإسلامية في أي علم من العلوم سيأخذ بما قال الغربيون من حقائق ، وبتفسيرهم لتلك الحقائق أو يأخذ بمنهجهم العلمي في إدراك الحقائق الطبيعية والاجتماعية ثم يسمي ذلك علم نفس أو اقتصاد أو إجتماع إسلامي .

ما جوابنا عن هذا ؟
هل نسلم بصحة تلك الصورة الشائعة فيلزمنا إذن أن نلتزم نتائجها ؟
أم ننكرها كلها فنقول إن هذه العلوم لا تقوم على شيء من الموضوعية ، وإنما لا تعدو أن تكون وجهات نظر في العلم كتب لها أن تسود لأسباب إجتماعية تاريخية لا علاقة لها بصلب العلم ؟ أم أن هناك مخرجاً ثالثاً ؟

هذه هي القضية ، صورة العلم الواقعية :
يحسن قبل أن نصدر حكماً على صحة الصورة الشائعة أو خطئها وقبل أن ندعو إلى بديل لها أن ننظر في واقع هذه العلوم كما يمارسها أصحابها حسب وضعها مؤرخوها وفلاسفتها وبعض المشتغلين بها من العلماء الغربيين .

فأول ما نبدأ به القول بأنه إذا كان المقصود بالتجرد من الاعتقادات والميول والأفكار أن يخلي العالم ذهنه فعلاً من كل

هذا ويقبل على بحثه بعقل مجرد، فهذا شرط يستحيل تطبيقه ، وعلى فرض إمكانه فإنه لا يكون شرطاً لحصول العلم بل سبباً في عدم حصوله .

أقول أنه شرط مستحيل التطبيق لما يعلمه كل إنسان من نفسه من أنه لا يستطيع أن يكف لحظة واحدة وهو يقظان عن حديث مع نفسه أو حديث مع غيره وكلا الحديثين صادر عن أفكار واعتقادات ، فكيف والقضية التي يبحثها العالم قد تستغرق منه أشهراً بل سنين ؟ فهل يستطيع أن يكف طيلة أيام بحثه هذه عن حديث مع نفسه أو مع زوجه وأولاده وأصدقائه وزملائه ؟

وهو سبب في عدم حصول العلم ، لأن العلم وإن سُمي علماً تجريبياً إلا أن التجربة والملاحظة لا تكون كما ينه إلى ذلك المختصون بالمناهج العلمية - إلا في ضوء سؤال أو افتراض . إن العالم لا يبدأ بحثه بالملاحظة ولا بالتجربة ، ماذا يشاهد ؟ وماذا يجرب ؟ إنه يبدأ بفكرة ثم يشاهد من الطبيعة أو المجتمع ما يراه متعلقاً بتلك الفكرة أو يجري تجربة معينة ذات علاقة باثبات تلك الفكرة أو نفيها .

ولأن العلم كما يقولون أمر تراكمي أي أن الجديد المكتشف منه يضاف إلى قديم سبقت معرفته . بل إن القضية الجديدة التي يُراد البحث فيها إنما تنشأ عن معرفة سابقة ، والتجربة التي تجرى تفترض صحة معلومات سابقة ، فلو أن كل باحث بدأ

تجربته وهو خال الذهن حتى من تلك المعلومات الخاصة بمجال بحثه لما نعى العلم وما تطور .

وأما إذا كان المقصود بالتجرد أن يكون الإنسان مستعداً لأن يقبل ما دلت عليه الملاحظة وما كان نتيجة للتجربة أو لازماً عقلياً من لوازمها ، وأن يكون أميناً في نقل ما جرب وشاهد واستنتج وإن خالف ذلك اعتقاداً سابقاً له أو للمجتمع الذي يعيش فيه ، وأما إذا كان المقصود به أن يشاهد الإنسان ويجرب بذهن متفتح غير مقيد باعتقادات في باطنه تحدد له ما يمكن وما لا يمكن أن يكون ، وما يصح وما لا يصح من التفسيرات ، فهذا أمر ممكن مرغوب فيه بل هو في رأينا المثل الأعلى للمنهج العلمي . ولكن المثل الأعلى شيء وممارسات العلماء الواقعية شيء آخر ، كما ثبت ذلك لمؤرخي العلوم وفلاسفتها من الغربيين ، ولعلنا نستطيع أن نجمل ما تقرّر في هذا المجال في أن العلماء الغربيين كانوا دائماً يضعون أنفسهم - عن وعي منهم أو غير وعي - في داخل أطر أيديولوجية ويتأثرون ببيئاتهم الاجتماعية وحقيهم التاريخية .

أطر العلم الأيديولوجية :

تختلف هذه الأطر في سعتها وشمولها : فهناك الإطار العام الذي يحدد للإنسان تصوّره العام للوجود ، وهناك أطر مختلفة داخل هذا الإطار الكبير بحيث أن الذين يشملهم هذا الإطار قد يختلفون في انتماءاتهم .

في ضوء الإطار الكبير الذي يمثل ما يسمّى في الاصطلاح الحديث بفلسفة الإنسان في الحياة ، يتحدد اعتقاد الناس لما هو موجود وما ليس بموجود ثمّ يتحدد تبعاً لهذا مفهومهم للعلم والمنهج العلمي والتفسير العلمي وما إلى ذلك من مفهومات أساسية . فالعلم هو العلم بنوع الموجودات التي حددها الإطار ، والمنهج العلمي هو المنهج الذي يوصلنا إلى معرفة هذا النوع من الموجودات ، والتفسير العلمي هو الذي يعدّ ما يحدث لبعض هذه الموجودات أثراً لموجودات أخرى من نوعها . وعليه فكلّ كلام عن موجودات غير التي حددها الإطار فهو كلام غير علمي ، وكل ما يدعى أنّه حق فلا بدّ أن يأتي عن طريق هذا المنهج العلمي ، وإلاّ فهو دعوى بغير دليل ؛ وكلّ تفسير لظاهرة من الظواهر التي حددها الإطار بسبب خارج عن نطاق الموجودات التي اعترف بها فهو تفسير غير علمي .

إذا ما ساد إطار ما في بيئة ما أو عصر ما ، وترتّب عليه الصغار وشباب عليه الكبار غفل معظم العلماء وطلاب العلم عن أنّهم يعملون داخل إطار حددته لهم نظرة ما وراثيّة ، واعطوا مفهومات العلم والمنهج والتفسير العلمي التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم ، وحسبوا أنّها دون غيرها هي المفاهيم الصحيحة التي يجب على كل مبتغ للبحث العلمي أن يلتزم بها ، وإلاّ فما هو بعالم . وعليه يصبح من اللازم على

كلّ من يريد الانضمام إلى زمرة العلماء في تلك البيئة أو ذلك العصر ، أن يعمل في داخل هذا الإطار - حتّى لو لم يكن مؤمناً به ، وإلاّ كان من المبعدين عن زمرة العلماء ولا يكون إبعاده - خصوصاً في المجتمعات الديمقراطيّة - بقرار سياسي ، ولكن بما يسمّى بالإرهاب الفكري ، والاستغراب وربما المقاطعة والسخرية ، إلى أن يأذن الله بأنّ يستبدل بذلك الإطار الفلسفي إطار جديد .

ما الإطار الفلسفي العام الشائع في عصرنا الآن ، والذي يعمل في داخله علماء الطبيعة والإنسان ؟

لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي أن نتذكّر أنّ هذه العلوم وإن تكن قد انتشرت اليوم في العالم كله ، إلاّ أنّها في منشئها - ومن غير انكار للجهود التي سبقتها وأهمّها جهود العلماء المسلمين - عمل أوربي - ومازالت قيادتها الفكرية عند الغربيين . ينبغي أن نتذكّر أنّ هذه العلوم لم تستو على سوقها وتوّث أكلها إلاّ بعد معارك عنيفة مع الدين النصراني ممثلاً في الكنيسة ورجال الدين ، وأنّ هذا الدين كان فيه شيء من الحق المختلط بكثير من الأباطيل ، وأنّ العقائد الدينيّة فيه كانت ممتزجة بالاعتقاد في السحر والكهانة ؛ وأنّ القائمين على هذا الدين من رجال الكنيسة كانت لهم مصالح دنيويّة في أن ينفردوا بالسلطة التي يُرجع إليها في الأمور العلميّة ؛ وأنه لما تغلب العلم الجديد في النهاية على

النصرانية عُدَّتْ غلبته عليها غلبة على كل تفسير خرافي لظواهر الطبيعة ، وعدَّ الدين أيّا كان أحد هذه التفسيرات لا فرق في ذلك بينه وبين السحر والكهانة والتنجيم وما إليها .

جاءت هذه العلوم إذن نتيجة صراع مع الدين ، وكانت كلّما انتصرت عليه في معركة أمّعت في البعد عنه ، حتى أسست بنيانها في النهاية على قواعد مخالفة لقواعده ، كأنّ مؤسسيها كانوا يعتقدون أنّ كل قرب من الدين هو ابتعاد عن الطريق الصحيح للعلم بحقائق الوجود . ولذلك وصفت هذه العلوم بأنّها لا دينيّة أو دنيويّة Secular ، في مقابل علم اللاهوت الذي يهتمّ بالدين وبأمور الآخرة ، وسميت بالعلوم أو الفلسفة الطّبيعية إشارة إلى أنّ الطّبيعة هي مجالها ، بل هي مصدرها الذي تأخذ عنه حقائقها ، وذلك في مقابل المصادر الدّينية من وحي وعلماء الدين .

يرى أحد مؤرّخي العلوم أنّ العلم مرّ في تطوّره بمرحلتين : أولاهما مرحلة تطوّر تقني حدث في القرن السادس عشر ، وثانيتهما مرحلة ثورة فلسفيّة حدثت في القرن السابع عشر . لكنّه يقول (إنّ تصوّر المعرفة الذي كان سائداً) يعني في القرن السادس عشر (كان لا يزال مختلفاً اختلافاً جذريّاً عن مفهومها اليوم) ثمّ يقول في شرحه لذلك المفهوم (بما أنّ العالم المحسوس كان متأثراً متأثراً شديداً بالقوى الفاعلة الإلهية والجنّية والسحرية ، كان

الغوص في أسرارهِ كذلك أكثر من مهمّة دنيويّة) ثمّ يقول معلقاً على هذا الذي قرره وهو موضع استشهادنا (بما أنّ بعض جنود المفهوم الحديث للعلم كانت في الصراع ضدّ هذه النظرة إلى العالم ، فمن الصّعب أن نتصوّر كيف كان من الممكن وجود نظرة علميّة في داخلها . وعلى كل فإنّ المؤرخ سيظلّ حبيس مقولاته المؤقتة إلى أن يتسنى له الوصول إلى تفاهم مع هذه النظرة) .

أما الثورة التي أشار إليها فهي التي قادها يكون الانجليزي ، وجاليلي الإيطالي ، وديكارت الفرنسي وهي التي جاءت بنظرة جديدة إلى الوجود مخالفة للنظرة المسيحيّة فحواها أنّ عالم الطّبيعة عالم ميت خال من أي خصائص رويّة أو شبه بشريّة ، وأنه ليس من الممكن لذلك أن يكون بيننا وبين الطّبيعة أي نوع من الحوار سواء عن طريق الكشف الروحي أو الوحي الإلهي .

واتفق جاليلي وديكارت على أنّ العالم مكوّن من أجزاء ماديّة هي من الصغر بحيث لا يمكن أن ترى ، وأنّ الظواهر الكونيّة كلّها هي نتيجة تفاعل بين هذه الأجزاء التي لا إدراك لها ولا هدف ، وأنّ تفاعلها لذلك هو بمثابة التّصادم الذي يحدث بين مجموعة من الكرات ولكن حتى في هذا القرن كانت الصلة مازالت وثيقة بين العلم الجديد والدين ، لأنّ العلماء والفلاسفة كانوا لا يزالون يصفون القوانين التي تحكم الظواهر الطّبيعيّة بـ (قوانين خلق

الله) ولأن رواد الثورة الفلسفية الجديدة ، ونيوتن الذي جاء بعدهم ، والذي وضع علم الفيزياء الحديث ، كانوا جميعاً من المؤمنين بالدين المسيحي . لم تكن هذه الفلسفة إذن نتيجة للعلم الجديد ، كما قد يتبادر إلى أذهان الكثيرين ، (وإنما كانت تسليماً مسبقاً بمبدأ ميتافيزيقي) هو الذي وضع - مع نهاية القرن السابع عشر - الثقافة الأوروبية ، بما في ذلك العلوم الطبيعية على طريق العلمانية الكاملة .

نعود إلى سؤالنا مرة أخرى : ما الإطار الفلسفي الذي توضع فيه العلوم في عصرنا ؟ إنه كما رأينا :

(١) إطار فلسفة لا دينية ، فلسفة ترى أن الظواهر الكونية ينبغي أن تفسر بأسباب من داخل هذا الكون ، أي بأسباب طبيعية لا دخل فيها للإرادة الإلهية ، ولا للتجارب الروحية . وإذن فعلى العالم الطبيعي أن يبدأ باستبعاد مثل هذا التفسير ، أي إن عدم فاعلية القدرة أو الإرادة الإلهية ليس شيئاً استنتجه العالم من دراسته للطبيعة وإنما هو شيء يبدأ بافتراضه ، ثم يحاول أن يبني عليه مشاهداته ونظرياته . هذا أمر يعرفه ويعترف به كثير من العلماء وفلاسفة العلم الغربيين .

أ - يرى أحدهم مثلاً أن دارون في محاولته لإيجاد نموذج لنظرية يفسر بها تطور

الكائنات الحية (كان يبحث عن عملية طبيعية صرفة لا يتضمن أنموذجها تدخل القدرة الإلهية) .

ب - ويرى آخر أن تفسير دركايم للظاهرة الدينية بإرجاعها إلى فكرة التضامن مع النظام الاجتماعي مبني على حجة إلحادية فحواها أن (الأشياء التي يذكرها المنتمون إلى دين ما ، يجب أن لا تؤخذ على أنها إخبار عن الله ، لأنه - من حيث المبدأ - لا يمكن أن يكون هنالك إخبار كهذا . وعليه فيجب تفسيرها بطريقة أخرى ، والتفسير الذي يقترحه دوركايم هو أنها تعبير عن الإخلاص للنظام الاجتماعي) .

(٢) وهي ليست فلسفة لا دينية بمعنى سلبي ، بل هي فلسفة معادية للدين ينتقده أنصارها باسم العلم ، ويهاجمونه ويسعون لمحاصرته ، ويعملون جاهدين على إبعاده عن مجال العلم ، ويحرصون على رفض كل نظرية علمية يخشون أن يكون فيها شيء من التأيد للدين .

أ - يقول فرد هويل أن علماء الأحياء التقليديين لن يقبلوا نظريته في التطور المخالفة لنظرية دارون . والتي فحواها أن تطور الأحياء على أرضنا

لا يسير بالمصادفة وبلا هدف كما تدعى تلك النظرية ، بل أن سيره محكوم بقوى واعية خارج أرضنا ، يقول أن هؤلاء العلماء لن يقبلوا هذه النظرية ، رغم وجود جبال من الأدلة على صحتها ، لأنها قد تؤدي إلى إحياءات دينية ، (ولأن العلماء التقليديين مهتمون بمنع الرجوع إلى الغلو الديني الذي حدث في الماضي ، أكثر من اهتمامهم بالتطلع إلى الحقيقة . إن النظرية الجهنمية التي وصفناها آنفاً قد سيطرت على التفكير العلمي خلال القرن الماضي كله) .

لكن معظم الباحثين في صلة العلوم الطبيعية أو الانسانية بوجهات النظر الفلسفية والقيم والمعتقدات الغيبية اكتفوا ببيان هذه الصلة في نظريات علمية معينة ، إما لمجرد بيان الأصل التاريخي للنظرية ، أو لاتخاذ هذا البيان ذريعة إلى نقد النظرية . وإليك الآن أمثلة مما قالوا أظن أن بعضها سيكون مثار دهشة للقراء .

قالوا إن نظرية مalthus المشهورة التي انتهى فيها إلى أن الفقر والعناء أمور حتمية ناتجة عن أن عدد السكان يزداد بمتواليات هندسية ، بينما الموارد الغذائية تزداد بمتواليات حسابية ، كانت في الحقيقة احتجاجاً على قوانين صدرت لصالح الفقراء . ثم جاء سبنسر فحول نظرية مalthus إلى نظرية في التطور الاجتماعي ،

فحواها أن الطبيعة تنتخب أو تنتقي الأصلح للبقاء ، وتتخلص مما سواهم الصالحين ، فقال (إذا كانوا كاملين بحيث يصلحون للحياة ، فإنهم سيحيون ، ومن الخير أن يموتوا ، وإذا لم يكونوا كاملين بما يهيئهم للحياة ، فسيموتون ، ومن الخير أن يموتوا) . هذا في رأيه هو مجرى الأمور الطبيعي الذي ينبغي أن لا نتدخل فيه . أظن أن الكثيرين منكم تذكروا قول الله تعالى عن الكفار ﴿ وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين ﴾ (يس : ٤٧) ثم جاء دارون فاستفاد من النظريتين ، ففسر التطور في عالم الحيوان بالانتخاب الطبيعي ثم عاد سبنسر وأصحابه فوجدوا في نظرية دارون تأييداً علمياً لنظريتهم الاجتماعية التي سميت بعد ذلك بالدارونية الاجتماعية وقالوا إن هنالك صلة بين تفسير دارون للصفات المفتقة وبين المذهب الفردي الذي كان سائداً آنذاك في النظريات السياسية البريطانية ، وأن الأصل في هذا التفسير هو الدفاع عن تقسيم العمل الذي دعا إليه آدم سميث ، وأنه بهذا التفسير حول نظرية سياسية إلى صورة للعالم الطبيعي . ولذلك قال انجلز (إن كل ما فعله دارون في قوله بالصراع من أجل البقاء هو أن حول من المجتمع إلى الطبيعة مبدأ هوبز القائل بالمبدأ الاقتصادي البرجوازي في التنافس ، ونظرية مalthus في السكان ثم لما اكتمل أداء عملية الساحر هذه ... تحولت

النظريات نفسها مرة أخرى من الطبيعة العضوية إلى التاريخ وادعي الآن أن البرهان قد قام على صدقها بكونها قوانين خالدة للمجتمعات الإنسانية .

وقريب من قول انجلز هذا رأي الفلكي الفيزيائي المعاصر فرد هويل الذي يقول في كتاب له حديث « بإمكانى أن أبدأ ببيان أن أفكار نظرية دارون كان قد سبق أن احتلت لها مكاناً منذ عام ١٨٣٠ ، أي قبل ما يقرب من ثلث قرن قبل نشر كتاب (أصل الأنواع) لدارون في عام ١٨٥٩ ، ولكن بينما كانت الأفكار قد وجدت فإن حال المجتمع لم يكن قد تهيأ لها . كانت هنالك حاجة إلى تغيير مهم قبل أن تستدعى هذه الأفكار » ثم يبين أن هذا التفسير كان في ظهور الشركات التي كانت تنافس في تجويد منتجاتها ، لأن هذا التجويد كان وسيلة البقاء بالنسبة لها . ثم يقول « لقد كانت الخطوة قصيرة من تجربة عملية في التجارة إلى مفهوم تحسين النوع عن طريق الانتخاب الطبيعي » ثم يعلق على هذا التشابه تعليقاً مهماً فيقول « إنَّ كلَّ الناس - إلا قلة من العلماء - أغفلوا خطوة خطيرة في قياس الانتخاب الطبيعي على الانتخاب التجاري . إنَّ الانتخاب التجاري إنما يحدث لأنَّ وراءه عقول بشرية تدأب على تحسين نوع منتجاتها ومداها . الانتخاب التجاري بعيد اذن كلَّ البعد عن الانتخاب الطبيعي ، ذلك الشيء الذي لا هدف له كما يفترض في علم الأحياء » .

اختلافات داخل الأطر :

وإذا كانت الأطر الأيدلوجية تختلف من عصر إلى عصر ، فهناك اختلافات بين العلماء داخل الاطار الواحد وفي نفس العصر الواحد :

أ (فهناك اختلافات وطنية ، ومما يذكرونه في هذا المجال مقال كتبه الفيزيائي الفرنسي بيير دويم قارن فيه بين طريقة الفيزيائيين النظريين في كل من بريطانيا وفرنسا في تناول المشكلات المتعلقة بالنظريات الكهربائية . فأوضح فيه أن الفرنسيين يميلون إلى وضع هذه النظريات في قالب رياضي بينما يميل البريطانيون إلى البحث عن نماذج عملية تساعد على فهم الظواهر الطبيعية بطريقة مرئية أو حسية غير رياضية . وقال ان هذين الاتجاهين ليسا قاصرين على علم الفيزياء بل يشملان مجالات فكرية وحياتية أخرى^(١) .

ب (واختلافات في دلالات التجارب ، خذ مثلاً لذلك التجربة التي تجرى على الفئران فيما يسمى بصندوق اسكندر (نسبة إلى العالم السلوكي الشهير) ، هذا صندوق مزوّد بجهاز فيه قضيب كلما ضغط عليه الفأر سقطت إليه قطعة طعام ، فلو حظ أن الفأر يظل يردد ضغطه على القضيب ويأكل قطع الطعام

الساقطة إليه حتى إذا شبع كف عن الضغط .

يستنتج السلوكيون من هذه التجربة وأمثالها أن السلوك الحيواني - بما في ذلك سلوك الإنسان - يقوم على قاعدتين هما : التنبيه (الضغط على القضييب) والاستجابة : (وصول الطعام) .

ويستنتجون من ذلك أنه لا داعي لافتراض مؤثرات غير مادية كالقرار والارادة وحتى العقل .

لكن خصوم السلوكيين يقولون إن ما استنتجوه من أمثال هذه التجارب ليس هو كل ما تدل عليه المشاهدة وأن هنالك تجارب أخرى تدل على أن دوافع الأفعال ليست محصورة في توقع هذه الجزاءات المادية . فيقول أحدهم :

:(إن كل من درس حيواناً في صندوق اسكنر يلاحظ أولاً أن الضغط على القضييب يستغرق أقل قدر من وقت الحيوان ، فهناك بالإضافة إلى هذا أنواع أخرى من السلوك المميز للحيوان ، كالجرى ، والانتصاب على الرجلين الخلفيتين ، والاستشمام ، واستكشاف الصندوق ، إن علماء النفس السلوكيين يعتبرون كل نوع من هذه الأنواع السلوكية أجنبياً على موضوع التجربة من الناحية العلمية . إن السلوك الوحيد الجدير بأن يشار إليه فيما يبدو هو عدد المرات التي يضغط فيها الفأر على القضييب لينال مكافأة هذا العمل . إن الذي يحدث في هذا

الوضع المصطنع هو أن المجرب قد اعتمد على تعريف انتقائي للسلوك) .

وأما إذا أخرجنا الفأر من هذا الوضع المصطنع وتركناه على طبيعته بأن وضعناه على منضدة مثلاً فإن هذا التعريف الانتقائي لا يصلح لتفسير سلوكه ، ثم يذكر أمثلة أخرى تدل على أن السلوك الحيواني لا يمكن أن يفسر كله في نطاق أنموذج التنبيه والاستجابة ، ثم يقول : (منذ أكثر من خمس وعشرين عاماً والسلوك الإنساني يفسر على أساس فهم خاطيء لمشاهدة الفئران والجرذان .

(ج) إن العلوم الطبيعية التجريبية أضبط - كما هو معروف - من العلوم الاجتماعية والإنسانية ، وأكثر العلوم الطبيعية دقة وأقربها إلى المثال الرياضي ، وأساسها وقاعدتها هو علم الفيزياء ، لكن حتى هذا العلم المثالي بعيد كل البعد عن تلك الصورة الساذجة الشائعة ، والفيزيائيون - بشر يخطئون ، بل قد يجمعون على الخطأ لفترة من الزمان ، فقد كانوا جميعاً إلى قرب نهاية القرن التاسع عشر يعتقدون بوجود مادة اسمها الأثير تملأ كل مكان بين الكواكب ، وكل مكان بين النجوم ، وتمثل الوسيط الذي يتقلل الموجات الكهرومغناطيسية ، حتى لقد قال الفيزيائي الاسكتلندي الشهير

ماكسول (الذي اكتشف المعادلات الأساسية التي تحكم القوى الكهربائية والمغناطيسية) : « مهما كانت الصعاب التي نَجدها في إعطاء صورة متسعة لتكوين الأثير فليس هناك من شك في أن المكان بين الكواكب أو بين النجوم ليس فارغاً بل يحتله جوهر مادي أو جسم هو بالتأكيد أكبر وربما كان أكثر الأجسام التي نعرفها تماثلاً واتساقاً» (١) .

وهذا شيء طبيعي ، فالذي يميز العالم - سواء كان عالم طبيعة أم مجتمع أم شريعة ليس هو العصنة من الخطأ وإنما الإذعان للدليل والرجوع عن الخطأ .

وإذا كان الفيزيائيون يخطئون فإنهم أيضاً يختلفون في تفسيرهم لما يشاهدون ويجربون ، وقد تكون أقوال الفقهاء وأشد الواحدة أكثر من أقوال الفقهاء وأشد تناقضاً ، فهؤلاء علماء الميكانيكا الكمية يختلفون في الحقيقة التي تدل عليها حقائقها الواقعية إلى أقوال أوصلها بضعهم إلى ثمانية ، فمنهم من يقول إنها تدل على أنه ليس وراء الظاهر الشاهد من حقيقة أعمق ، ومنهم من يرى أن الحقيقة تحدثها المشاهدة ، ومنهم من يرى أن الحقيقة كل لا يتجزأ ، ومنهم من يرى أن الحقيقة أن هنالك عدداً متزايداً ومتوارياً من العوالم ، ومن يرى أن العالم مبني على منطق غير المنطق البشري المعهود ، ومن يرى أن العالم

مكون من أشياء مثل الأشياء المعهودة في العالم المشاهد ، ومن يرى أن الحقيقة ينشئها الوعي ، ومن يرى أن العالم مزدوج فهو مكون مما هو بالقوة وما هو بالفعل (٢) والذين قالوا بكل هذه الأقوال ، والذين قالوا أنه قد تكون الحقيقة مخالفة لكل هذه الأقوال ليسوا فلاسفة ولا رجال دين وإنما هم فيزيائيون مختصون بل أن بعضهم من كبار رجال هذا العلم ومؤسسيه .

مسوغات الإسلامية :

بعض إخواننا من دعاة إسلامية العلوم يعجبهم اعتراف الغربيين هذا بعسر الموضوعية أو تعذرها ، ويرون فيه أكبر مسوغ لدعوتهم ، فكأنهم يقولون للغربيين : إذا كنتم تنظرون إلى الواقع من خلال أيديولوجيتكم وفلسفاتكم وتفسرونه في ضوءها ، فلماذا تعيرون علينا أن نفعل ما تفعلون ؟

هذه حجة ضعيفة غايتها أن تفحم الخصم لكنها لا تصلح أن تكون مسوغاً لإسلامية العلوم لأنه يلزم عنها :

(١) إما القول بعدم وجود حقيقة موضوعية نسعى لإدراكها ولذلك يجوز لكل إنسان أن يقول ما شاء حسب دينه ومذهبه وهواه ، وهنا يكون الموقف أسوأ من موقف جماهير العلماء والفلاسفة الغربيين ، لأنهم وإن اعترفوا بعسر الموضوعية لكنهم لا يقولون باستحالتها .

(٢) أو القول بأن هناك حقيقة موضوعية لكنه من المعتذر معرفتها كما هي . بل انها لا تدرك إلا مصطبغة بصبغة المنظار الأيدلوجي الذي يضعه المشاهد على عينيه .

(٣) بل يلزم عنها التشكيك في الحقائق الكبرى التي يقوم عليها الدين نفسه ، لأننا لا نريد أن نقول أن الإيمان بالله وبالدار الآخرة وبنبوة محمد ﷺ إنما هو وجهات نظر لجماعة من الناس يسمون بالمسلمين ، وأنها ليست حقائق موضوعية يمكن أن يقام عليها دليل عقلي صحيح .

إن مسوغ الإسلامية لا يقوم على التسليم بالنسبية أو القول بالذاتية لأن اختلاف الأطر من عصر إلى عصر ، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ، ومن حضارة إلى أخرى ، لا ينهض دليلاً على المساواة بينها أو على استحالة تقويمها هي نفسها تقويماً عقلانياً .

إن مسوغ الإسلامية يقوم على الاعتقاد بأن الموضوعية ممكنة ، وأن بعض الأطر - بالقياس العقلي - خير من بعض ، وأن الإسلامي - بالقياس العقلي - هو خير تلك الأطر وأصلحها .

لكن صلاحية الإطار الإسلامي لا تعني أن الأطر الأخرى تحول دون إدراك أية حقيقة بموضوعية أو تصبغها بصبغتها ، لأن الإنسان مهما بلغت اعتقاداته من الفساد

يظل قادراً . على إدراك بعض الحقائق واكتساب نوع من العلم ، يقول الله تعالى عن مذكري الآخرة :

﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾ (الروم : ٧) . فهم إذن يعلمون شيئاً مما يتعلق بالحياة الدنيا رغم حبسهم لأنفسهم في إطار لا يعترف بوجود دار آخرة .

لكن هذا الإطار يحول دونهم ودون إدراك حقائق أخرى : ﴿ ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها ؟ بل كانوا لا يرجون نشوراً ﴾ (الفرقان : ٤٠) .

﴿ أفلم يكونوا يرونها ؟ ﴾ ، بلى كانوا يرونها وكيف لا يرى ذو عيني قرية وهو يمر عليها ؟ إنهم يرونها فيعلمون شيئاً هو الذي وصفته الآية الأولى . بالعلم الظاهر ، لكن إنكارهم للآخرة يحول دونهم ودون تفسير هذا الذي يرونه تفسيراً صحيحاً ، يحول دونهم ودون إدراك ما يدل عليه ويشير إليه هذا الواقع المشاهد .

وعدم الإدراك هذا نقصان في العقل سببه ذلك الإطار الذي ينكر الآخرة : (ولقد تركنا منها) - أي من تلك القرية - (آية) ودليلاً وشاهداً ﴿ لقوم يعقلون ﴾ (العنكبوت : ٣٥) . فرؤية ما بقي من القرية على أنه آية يحتاج إلى كمال في النظرة العقلية لا يتأتى لمن يحبس نفسه في إطار أيدلوجي لا مجال فيه للآخرة .

في ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نجيب على شبهة كثيراً ما تُذكر لتأييد الإطار الالحادي أو لإنكار الإطار الإيماني . يقول أصحاب هذه الشبهة إن العلوم الطبيعية قد حققت إنجازات كبيرة ، فنقول نعم . ويقولون : ولو لم تكن قائمة على حق في تقريرها للواقع وفي تفسيرها له لَمَا نتجت عنها هذه الانجازات ؟ ثم يخلصون إلى القول بأن هذا دليل على صحة الإطار الالحادي الذي وضعت فيه أو يدل على أقل تقدير على أن هذا الإطار هو الإطار المناسب لمثل هذه العلوم وإن كانت له مشكلاته في مجالات أخرى .

هذا الكلام يصح حجة على من يزعم أن الملحد لا يمكن أن يدرك أي نوع من العلم . وقد قلنا بغير ذلك .

ويصح لو ثبت أن ما أدرك في حيز الإطار الالحادي من علوم لا يمكن أن يدرك في حيز الإطار الإسلامي ولا دليل على ذلك .

إن الكافر والمؤمن كليهما يعلمان بوجود الليل والنهار ، والشمس والقمر والنجوم ، والأشجار والأنهار ، ويعلمان كثيراً من الأسباب الطبيعية ويأخذان بها ، فهناك إذن علم مشترك بين الاطارين .

وإذن فما يعترف به الإطار الالحادي من حقائق ليس شيئاً خاصاً به أو ناتجاً عنه وحده ، وإنما هو أمر مشترك بينه وبين الإطار الإيماني لأنه ليس في الإطار الإيماني

ما يمنع من إدراك أية حقيقة تدرك في حيز الإطار الالحادي .

لكن ميزة الإطار الإيماني - وهو إطار العقل الكامل - أنه يساعد على إدراك حقائق ومؤثرات وتفسيرات أخرى لها نتائج نافعة في حياة الناس العلمية والعملية والنفسية لا مجال لها داخل الإطار الالحادي .

والدعوة إلى إسلامية العلوم هي إذن دعوة إلى تأكيد الموضوعية لا إلى التخلي عنها ، لأنها دعوة إلى أن يكون إطارها الفلسفي نفسه قائماً على حقائق موضوعية ، انها دعوة إلى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويستنتج وهو مؤمن بالله ، وبأن محمداً رسول الله ، وأن القرآن كلام الله ، لأن هذه نفسها حقائق موضوعية عنده دليل عقلي على صحتها ، انها ليست دعاوى اعتقادية بل هي إيمان يقوم على علم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) . ﴿ وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم ﴾ .

وإذا كان بعض الناس لا يؤمن بهذه الحقائق لجهلهم بها أو لعنادهم ، فلن الباحث المسلم لا يرجىء إيمانه بها حتى يذعن الآخرون جميعاً ويسلموا ، كما أن أصحاب الإطار الالحادي لم ينتظروا حتى يصير الناس جميعاً ملحدين . بل أن إيمانه بها وإعلانه لهذا الإيمان وهو يبحث ويفكر ويجرب ويكتب ويناقش سيكون من أقوى

الأدلة على أنه لا تناقض بين البحث العلمي والاعتقاد الديني الإسلامي ، بل إن ما ينتج عن الالتزام بهذا الإطار من ثمار علمية واقعية ونظرية سيكون هو نفسه من أقوى الأدلة على فضله وتفوقه على الإطار الالحادي المادي .

وإذا كان المسلمون الممارسون للعلم سيفعلون ذلك وهم متفقون على صحة الإطار الإسلامي ، فإن إخوانهم المشتغلين بفلسفة العلوم وتنظيرها ومناهجها ، أو الجامعين بين الأمرين جميعاً سيهتمون بالحديث عن هذا الإطار وإثبات حقائقه وبيان فضله على غيره من الأطر ، أي أن ما كان يسمى بعلم الكلام أو علم أصول الدين سيكون كثير منه جزءاً مما يسمى اليوم بالفلسفة العلمية . وهذا لم يعد اليوم أمراً غريباً . لقد تطورت بعض العلوم - سيما الفيزياء والأحياء - إلى حد جعل كثيراً من المشتغلين بها يضيّقون بالإطار المادي ، ويفتحون باب الحديث مرة أخرى عن دلائلها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، وقد كان مجرد الحديث في هذه الأمور يعد - إلى عهد قريب - نوعاً من الخيانة للعلم ، بل كان يقال إن السؤال عن وجود خالق للكون سؤال غير مشروع فضلاً عن أن تكون له إجابة صحيحة أو خاطئة .

وحين يبين المنظر أو الفيلسوف المسلم فضل الإطار الإسلامي على غيره فإنه لا يتحدث لإخوانه المسلمين فحسب ، ولا

يقول إن الإطار الإسلامي صالح لعلم دون علم ، أو لأمة دون أخرى ، بل إن هدفه أن يبين صلاحية هذا الإطار للبحث العلمي أيّاً كان ، وللباحث أيّاً كان .

وعليه فمن الخطأ أن ينظر إلى إسلامية العلوم على أنها علوم خاصة بالدين الإسلامي ، أو بأحوال المسلمين الراهنة ، أو بتاريخهم ، فهذا خطأ ، أولاً لأنه يسلم بصحة النظرة النسبية ، فكأنه يقول للغربيين أن نظرياتكم في العلوم الإنسانية صالحة لمجتمعاتكم ونظرياتنا صالحة لمجتمعاتنا . إن العالم الغربي الذي يؤمن بالموضوعية يعتبر نظريته صالحة لتفسير الظواهر التي يتحدث عنها حيثما وجدت ، ولا يعتبر علمه خاصاً بالمجتمعات الغربية ، كما أن زميله في العلوم الطبيعية لا يعتبر علمه علماً غريباً بمعنى أنه يصلح للغربيين وحدهم ، أو يفسر الظواهر الطبيعية المتعلقة ببلادهم .

إن عالم الاجتماع الغربي يعتبر (القوانين) التي توصل إليها قوانين للمجتمعات الإنسانية أيّاً كانت ، ونحن كذلك نريد أن نضع أنفسنا في الإطار الإسلامي ونحن نبحث في علوم الفيزياء والكيمياء وسائر العلوم الطبيعية ، وأن نضعها في هذا الإطار ونحن نبحث في علم النفس الإنسانية وعلم الاجتماع الإنساني وعلم الاقتصاد الإنساني وعلم التاريخ الإنساني ، لا نفوس المسلمين ومجتمعات المسلمين واقتصادهم وتاريخهم فحسب .

إن القرآن الكريم يتحدث عن الإنسان في أصله الفطري : الإنسان المسلم ، وغير المسلم ، فحين يقول الله تعالى : ﴿ إن الإنسان لخلق هلوعاً ، إذا مسّه الشر جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعاً ﴾ (المعارج : ١٩ - ٢١) ،

فإنه لا يعني الإنسان المسلم ، لأنه يقول بعد ذلك : ﴿ إلا المصلين ﴾ . بل إنه لا يتحدث عن الإنسان في أصله الفطري لأنه تعالى يقول في آية أخرى : ﴿ ونفس وما سواها ﴾ . والرسول ﷺ يقول : « كل مولود يُولد على الفطرة » .

ومن هنا نخرج بتصور عام للإنسان فنقول إنه في أصله الفطري كذا وكذا ، وإذا حاد عنه صار كذا وكذا ، وإذا أسلم كان إسلامه امتداداً لذلك الأصل فصار كذا وكذا .

وكذلك حين يقول الله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ . فإنه يعطينا قانوناً اجتماعياً عاماً شاملاً لكل المجتمعات الإنسانية وليس خاصاً بالمجتمعات الإسلامية .

إن ميدان علماء الاجتماع المسلمين لا يقتصر على المجتمعات الإسلامية ، بل يشمل المجتمع الإنساني كله ، بما في ذلك المجتمعات الغربية ، فهم يبحثون في مشكلاتها الاجتماعية والنفسية ، ونظمها السياسية ، وعلاقاتها الاجتماعية والدولية ، وتاريخها ، ومستقبلها ، ويطلعون على ما يكتب علماء الاجتماع الغربيون

ويناقشونهم ، لكنهم يفعلون كل ذلك وهم مستشعرون لإيمانهم بالله وبأن محمداً رسول الله وأن القرآن كلام الله ، كما أن الباحث الغربي يدرس تاريخ المسلمين وواقعهم الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي وقد وضع نفسه في إطار غير الإطار الإسلامي

والإطار الإسلامي لن يعصم العالم المسلم من الخطأ ، ولن يجعل كل ما يقول موافقاً للإسلام ، ولن يمنع من تعدد الآراء والنظريات واختلاف العلماء المسلمين وتخطئة بعضهم لبعض ، لأنه إذا كان كل هذا يحدث في مجال الفقه (والأدلة الشرعية التفصيلية أقرب إليه) فكيف لا يحدث لمن لا يملكون مثل هذه الأدلة التفصيلية ولمن يكتفون - في معظم الأحيان - بمجرد وضع علمهم في داخل الإطار الإسلامي .

وإذا كانت الدعوة إلى إسلامية العلوم لا تخالف الموضوعية بل تؤيدها ، فإنها تضع للعالم المسلم حلاً لمشكلة نفسية لا يشعر بها العالم الملحد . (لكن يشعر بها كثير من العلماء المؤمنين بالنصرانية أو المعتقدين في وجود الخالق وفاعليته) .

أعني مشكلة الانقسام بين شخصية الإنسان وهو يبحث في مجاله العلمي ويكتب ويناقش ، وشخصيته وهو يتلو كتاب الله تعالى ويصلي ويصوم ويتزوج ويعاشر الناس .

والانقسام سببه أن الحالة الأولى تفرض عليه أن ينسى إيمانه أو يعلقه ، والحالة الثانية

تدعوه إلى أن يذكر هذا الإيمان ويستشعره .

والإنسان لا يرتاح إلى الشتات في الأمور الفكرية ، فكيف به في الأحوال النفسية ؟

فإذا كان العلماء الطبيعيون يبحثون -
تخلصاً من الشتات وسعياً إلى الوحدة -
عن مبدأ واحد أو نظرية واحدة ترجع إليها
سائر النظريات الأساسية حتى تفسر
مظاهر الطبيعة بمبدأ واحد ترجع إليه حقول
القوة الطبيعية الأربعة المعروفة حتى الآن
(أعني الجاذبية ، والكهرومغناطيسية ،
والحقل القوي والحقل الضعيف) .

وإذا كانوا يبحثون وراء مظاهر المادة
المختلفة الأشكال والألوان والأحجام

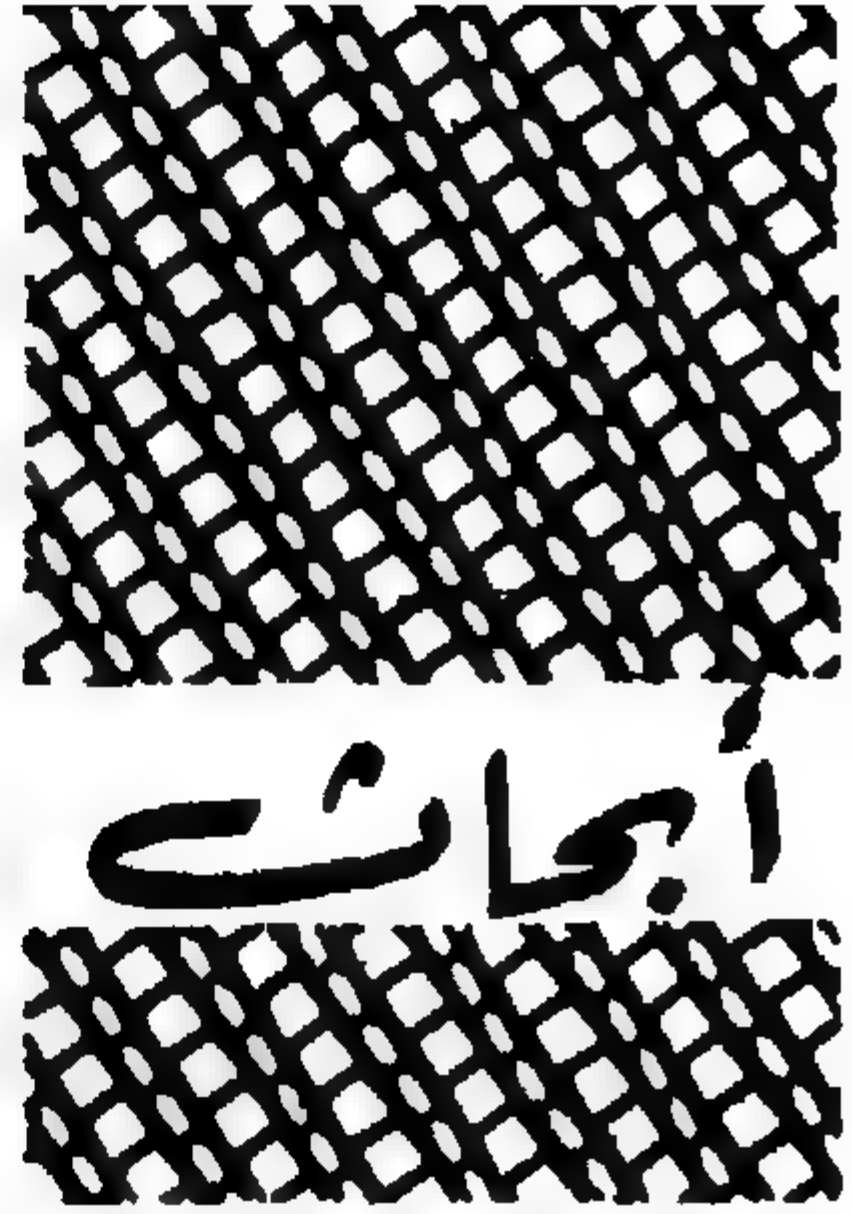
والخصائص عن اللبنة الأساسية التي
ترجع إليها هذه المظاهر ، أفلا يسوغ - بل
أليس من الأحرى - أن يبحث العالم عن
تصور للكون يجمع شتات نظراته الطبيعية
والاجتماعية والفردية ، بحيث لا يعيش في
انقسام بين شخصه وهو باحث علمي ،
وشخصه وهو رجل اجتماعي ، وشخصه
وهو رب أسرة ، وشخصه وهو متأمل في
ذاته أو متفوق للجمال أو ملتزم بالأخلاق
أو مدافع عن الحقوق ؟

إن المبدأ الذي يجمع هذا الشتات هو
مبدأ التوحيد ، مبدأ الإيمان بالله واحداً لا
معبود بحق سواه ، والإيمان بأن طريق محمد
ﷺ هو وحده الطريق الموصل إلى الله .

د . جعفر شيخ إدريس (*)



(*) كلية الدعوة والإعلام - الرياض - المملكة العربية السعودية .



قراءات في الفكر الغربي حول الفن الإسلامي

د . عماد الدين خليل

(١)

مما لا شك فيه أن مواقف الغربيين من الفن الإسلامي، وتقويمهم له، يتضمن الكثير من التقصير وسوء الفهم المتعمد حيناً، غير أن ذلك — على أي الأحوال — يلقي مزيداً من الأضواء على المسألة، ويفتح أمام الدارسين آفاقاً جديدة.

وروم لاندو مؤلف كتاب (الإسلام والعرب)^(١)، واحد من هؤلاء وهو يخصص الفصل الأخير من الكتاب للحديث عن الفنون الإسلامية، ويستطيع المرء أن يجد في بعض استنتاجاته مادة طيبة عن هذه الفنون.

وهو يبدأ بطرح المقولة المعروفة من أن الفن الإسلامي لم ينجب عباقرة في فني

الرسم والنحت من مثل فيدياس أو رامبرانت أو ميكال انجيلو أو رافاييل .. ولا هو اعطى العالم لوحات فنية كبيرة أو تماثيل خالدة .. بل انه في الغرب أقل شهرة من الفنون الشرقية الأخرى: الصينية واليابانية والهندية. لكن روم لاندو ما يلبث أن يحذر من الاستنتاج الذي قد يتبادر إلى الأذهان من هذا المنطلق، ويصف بالسطحية كل من يتعجل رأياً كهذا .. وهكذا « فقد لا يكون ضعف الإسلام الظاهري إلا ظاهرة من مظاهر القوة »^(٢).

وتلك هي مسألة مهمة في تاريخ الفن الإسلامي، فإن الضوابط والمعايير التي ألزم بها الإسلام ادبائه وفنانيه اقتضتهم

التخلي عن بعض صيغ التعبير وهجر عدد من الممارسات الفنية التي نهى عنها الإسلام ، فكان ذلك حائلاً بين الفنان وبين التعبير بهذا الأسلوب .

الأمر الذي فتح له مجالات أخرى لم يسبقه إليها أحد ، فشهد عالم الإسلام مهرجاناً خصباً من معطيات فن ينبثق عن رؤية عقيدية متميزة ، يلتزم بمفرداتها ومطالبها ويبدع ويتفوق في إطارها المحمود الذي لا تشوبه شائبة تمس عقيدته .

إن عبارة لاندو آنفة الذكر لتلمس بذلك طبيعة المشكلة ، فتجاوز قشور الظواهر إلى الجوهر . وهذا يذكرنا بحقيقة أخرى فإن الأمة المتحضرة ذات القدرة على الفعل تجدد في الضوابط والتحديات ، من مثل تلك التي ألحنا إليها قبل قليل ، فرصة لشق قنوات جديدة .. للابداع في مجالات بكر لم تكن قد خطرت على بال .. ان الطاقة لتبحث عن متنفسها .. عن فرصتها للتحقق ، ولقد كان الفنان المسلم أهلاً لهذا ، ومن ثم فإن غياب فنون كالنحت والرسم ليدل - بالمقابل - على حضور فاعل في مجالات أخرى كالخط والزخرفة والمعمار وهو ظاهرة قوة ولا ريب .

وروم لاندو يدرك تماماً لماذا اختفى الرسم والنحت من تاريخ الإسلام المبكر ، أو تضاعل إلى حد كبير قياساً إلى تراث الأمم والشعوب الأخرى .. إن المسألة - كما يعبر عنها روم لاندو - ليست راجعة بالضرورة إلى قصور خاص أو إلى ضعف في (الحكمة) عند العرب .

عند العرب . والواقع أن علينا أن نعزو ذلك إلى وصية دينية تحرم الفن التمثيلي . فقد كان النبي محمد ﷺ يزدرى الفن التشبيهي . ولكي يستأصل مرة وإلى الأبد ، عبادة الاصنام التي كانت سائدة بين الوثنيين من العرب حرم نحت التماثيل أو أي ضرب من ضروب الصور (٣) .

إن هذه مسألة معروفة تماماً بالنسبة للمسلم ، ولكن الغربي طالما دار حولها ولم يحاول أن يضع يده على أساسها الواضح العميق في الوقت نفسه أن روم لاندو لا يكتفي بذلك فقط ولكنه يوحى للقارئ بأنه مقتنع ، أو مقتدر على الأقل ، للدافع الكبير وراء ضمور واختفاء هذين الفنين !

وهو يدرك جيداً - كذلك - أن الفنان المسلم لم يشعر - لحظة - بالاحباط وانه بدلاً من ذلك نشط من أجل البحث عن صيغ تعبيرية أكثر انسجاماً مع روح العقيدة التي ينتمي إليها ، فمن حيث « حرم على المسلمين الاهتمام بالفن التشبيهي ، فقد تعين على مواهبهم الفنية أن تلمس منافذ لها في اتجاهات أخرى . ومن خلال هذا السعي أحدثوا فناً يستطيع أن يدعي - بصرف النظر عن محاسنه أو نقائصه الأخرى - أنه واحد من (اصفى) الفنون التي نعرفها » (٤) .

(٢)

ما هي خصائص هذا الفن ومقوماته الأساسية ؟

النص التالي يقدم لنا الجواب وبمقلوب المرء أن يستخلص منه ثلاثاً أو أربعاً من هذه الخصائص والمقومات : التجريد الجمالي الخالص ، رفض التشخيص احتراماً للمنظور العقيدى ، تجاوز الطبقة ، والانتشار الجغرافى « انه يعتمد تماماً على عناصر الفن البصرى الحقيقية ، وهى العناصر الجمالية الخالصة . الفن الإسلامى لا يعنيه أن يروي قصة أو يلحن موعظة ، أو ينافس الخالق الأوحى فى محاولة إنشاء (الكائنات) !! إن اهتمامه مقصور على تناول الخطوط والأشكال والألوان تناولاً فنياً . ومن طريق استقصائه إمكانيات هذه العمليات نشأت مآثرته المميزة أكثر ما يكون التمييز : فن الزخرفة العربى The Arabesque وهو تعبير جمالى شديد التركيز وجدّ منطقي عن الروح الفنية . ولقد أفاد الفنان المسلم من (فن الزخرفة العربى) لتزيين أشياء الحياة اليومية كلها تقريباً .. انه لم يبق لغة الفنانين الخصوصية ، كشأنه فى الفن التجريدى الحديث بخاصة أو ملكاً لذوى الخبرة أو للثرياء . لقد جمل الحياة اليومية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية . ولقد خلع فن الزخرفة العربى طابعه المميز على الفن الإسلامى فى أسبانيا كما خلعه على الفن الإسلامى فى الهند ، وصقلية ، والقسطنطينية وفى شبه جزيرة العرب وآسيا الصغرى . وحيثما واجهك استطعت أن تتبينه فى الحال وتعرفه بسيماه^(٥) .

وبما ان فناً كهذا يتحرك بحرية فى دائرة عالم متوحد هو عالم الإسلام ، فإنه لم يجد نفسه أسير أمة أو شعب أو بيئة أو فئة من الناس .. انه فن المسلمين فى كل مكان .. فن عالمهم المترامى بين المشرق والمغرب ، المنطوي على عشرات الجماعات والأقوام والشعوب « ففى تاريخ جد مبكر اكتسب الفن الإسلامى صفة دولية أكثر منها قومية . فليس من الضروري أن تكون خبيراً لكى تتبين لأول وهلة أن اللوحة التى سمتها ريشة فراغونارد Fragonard (١٧٣٢ - ١٨٠٦) هى فرنسية ، وان اللوحة التى رسمتها ريشة تيتيان Titian (١٤٧٧ - ١٥٧٦) هى إيطالية ، وان اللوحة التى رسمتها ريشة كونستابل Constable (١٧٧٦ - ١٨٣٧) هى انكليزية . ولكن عليك أن تكون خبيراً لكى تستطيع أن تقول ما إذا كان (فن الزخرفة العربى) الذى تجده فى مبنى بعينه أو تحفة خزفية الطرز المستقلة - وبخاصة فى فن العبارة - نشأت فى فارس ومصر والمغرب وتركيا ، فإن العناصر المشتركة فى ما بينها رجحت سماتها المميزة . وقد عزز هذا التراث المشترك وأغنى بتبادل موصول ومتعدد الجوانب بين مختلف البلدان الإسلامية^(٦) .

وبصمات الإسلام ورؤيته للكون والعالم تمتد فى مجال الفن لكى تشمل التكوين المعماري نفسه ، انطلاقاً من المسجد الذى هو البدء والتمهى ، والذي

اكتسب ملامحه الأساسية من طبيعة وظيفته التي أريد له أن يؤديها « وما لا شك فيه أن حافزاً لا إرادياً نحو دمج السماوات دمجاً رمزياً في بيت العبادة هو الذي قاد المسلمين إلى تبني القبة وإلى اتقانها حتى الكمال . وفي امكاننا القول أن المكعب والقبة معاً يمثلان رمزاً كاملاً لماهية الإسلام : وحدة العالمين المنظور وغير المنظور ، عالمي الأرض والسماء » (٧) .

وصحيح أن المعمارين المسلمين تأثروا بالنماذج الرومانية والفارسية والبيزنطية « ومع ذلك فقد وفقوا دائماً إلى إبداع آثار لا ريب في سمتها الإسلامية الخالصة » (٨) .

إن روم لاندو يردّ المقولة الغربية الخاطئة التي شدّ ما رمت الفن الإسلامي بالاقتراس الأعمى عن الحضارات السابقة .. وهو لا ينفي هذا الاقتباس للخبرات الفنية ، لكنه يضعه موضعه الحق ، هنالك حيث تكون عملية الأخذ عن الغير - وهي أمر محتوم بالنسبة لكل حضارة ناشطة - مجرد خطوة أولى يكون بعدها الانتقاء وإعادة الصياغة والابداع وتوظيف الاقتباسات لخدمة أغراض العقيدة الجديدة والتصور المتميز .. لقد « كان من دأب الأمويين والعباسيين جميعاً أن يستقدموا الأجانب من المهندسين المعمارين والصناع ، الذين تربوا على العقائد الرومانية أو البيزنطية ، ولكن المستخدمين العرب وفقوا في غير ما استثناء إلى اشعار أولئك المعمارين بروح دينهم الخاص ،

وهكذا ابدعوا - مفيدون أحسن الافادة من عوالم مختلفة - آثاراً إسلامية خالصة وليست رومانية أو بيزنطية . وما هنا ، كما في كثير من مجالات الحضارة الإسلامية الأخرى ، تجد العبقرية الإسلامية الغربية عاملة ناشطة ، وهي عبقرية عرفت كيف تمتص عناصر منبثقة من أشدّ الينابيع تنافراً لكي تدججها في تركيب Syn the sis جديد متجانس » (٩) .

أكثر من هذا ، إن معماري عالم الإسلام ، عادوا لكي يعطوا هم للآخرين وذلك هو القانون الآخر من قوانين التفاعل الحضاري . فإن الحضارة الناشطة ، كما تأخذ عن الغير وتعيد تركيبه على طريقها الخاصة ، فإنها تمنح الغير كذلك ، بعض خصوصياتها ومعطياتها المتميزة . فالمئذنة - مثلاً - « هي التي أصبحت - فيما بعد - نموذجاً يحتذى في تشييد برج الأجراس النصراني ، وبرج جيرالدو في اشبيلية ، وهو واحد من أروع أبراج الكنائس في العالم المسيحي ، انما بناه في الأصل حكام مراكش الموحدون ليكون مئذنة مسجد . وهناك أثراً من المئذنة لا يخطئه المرء في بعض أبراج الكنائس الأوربية الشهيرة كبرج بالاتزو فيتشيو Palazzo Vecchio في فلورنسة وبرج ديل كومون Torre del Comune في فيرونا . ونحن نجد صدى من أصداء المئذنة حتى في الأبراج الأنيقة التي شيدها المعمارى السير كرستوفر دين Wren في بعض كنائس لندن » (١٠) .

وقد ابتكر المسلمون وحدات معمارية أخرى ، غير المئذنة ، أو طوروها ، ثم قدموها للغير . ولا ندو يسهب في الحديث عنها وضرب الأمثلة عليها ، ولكن يكفي هنا أن نشير إلى بعضها من مثل « الزمر المتعاقبة من الحجارة السوداء أو الحمراء والبيضاء » في الزخرفة المعمارية و « الأقواس المستننة » و « الأقواس الرحيبة المستدقة المعروفة عادة بالأقواس التيودورية Tudor » و « الأبراج المزدانة بالزخارف المشابكة Traceried » و « النقوش الخطية لزخرفة المباني » .. إلى آخره .

ويخلص لاندو إلى القول « بأن قبة الصخرة ، وحمراء غرناطة ، ومساجد مصر وفارس وتركيا التي لا تحصى ، هي شواهد باقية على الهام فني ليس ادنى من الالهام الذي أوحى بالأكروبوليس والكاتدرائيات بأية حال » (١١) .

(٤)

وهو لا يغفل إبداعية الخط العربي والمناحة الواسعة التي غطاها في الحياة الفنية الإسلامية بتعاشقه مع فن الزخرفة العربي « ذلك النظم المعقد للأشكال الهندسية والعناصر النباتية المكيفة وفقاً لطراز بعينه والخطوط العربية ، النظم الذي انتهى إلى أن يصبح بمثابة (دمغة المصوغات) بالنسبة إلى الفن الإسلامي والذي شغل خيراً هائلاً من العبقرية الفنية في الإسلام » (١٢) .

ويوغل لاندو في استلهام الشحنات الفنية التي يمتلكها الحرف العربي والتي أهلتها لكي يلعب ذلك الدور الواسع « فالسمة الزخرفية القوية التي تغلب على حروف الأبجدية العربية (المنظومة في كلمات) تتيح فرصة رائعة للوفاء بأغراض (فن الزخرفة العربي) . والواقع أن هذا الخط يشكل واحداً من خصائص هذا الفن ، ليس هذا فحسب بل إن « الحب والبراعة الجليين اللذين كثيراً مارست بهما هذه الحروف أو نقشت إنما يظهران عمق الشعور الذي باشر به المسلم عموماً والفنان بشكل خاص مهمة إخراج كلمة الله في صورتها المنظورة . فهذه النقوش هي في العادة ذات صفة دينية . إن الكلمة ؛ أو Logos سواء في الإسلام أو في إنجيل يوحنا ، أو في الفلسفة المسيحية المتأخرة ، قد اعتبرت قوة الله الفاعلة المبدعة ، وقد كانت قوة الله المحيية التي نفخت الحياة في ما كان من قبل عدماً » (١٣) .

وهو يستنتج أن « العنصرين اللذين يشكلان المحتوى الرئيسي لفن الزخرفة العربي - الخط والكلمة ، الشكل والمعنى - يفيدان على التعاقب مبدأ الحقيقة المادية ومبدأ الحياة ، وبكلمة أخرى مبدأ الوجود كما يراه الله .. وهكذا يصبح هذا الفن رمزاً حقيقياً لموقف صاحبه من الله ومن العالم الذي يحيا فيه » (١٤) .

شيء آخر يريد روم لاندو أن يقوله وهو يتحدث عن فن الزخرفة والخط .. ذلك الايقاع المتوحد في حضارة الإسلام بين الفنان والمفكر والعالم .. ذلك العشق للتناغم والتناسق . وذلك الولوع بالنظام « ان الفنان المسلم شارك المفكر والعالم المسلمين ولوعهما بالنظام والجدولة Tabulation والتناغم . فقد اتمس الفلاسفة كما نعلم تفسيرات عقلانية لخلق الله الكون ، ولم تكن قلوبهم لتطمئن إلا إذا اظهرت تفسيراتهم منطق التناغم الكامل . أما الرياضيون وعلماء الفلك فاتهمسوا أكمل شكل من أشكال التناغم ، أعني المعادلة الرياضية ، وبطريقة مماثلة اهتم الفنان المسلم بتنسيق التصميم والأنماط التي كانت صفتها الهندسية الطاغية تساعد بصورة رائعة على (النظم) التناغم» (١٥) .

ولم تكن لذة الابداع مقصورة على الفنان المسلم وحده ، بل كان يشاركه في ذلك « كثير من المسلمين في اهتمامهم بتصميم الزخارف العربية حتى ولو عدموا براعته » فالتطلعات الروحية للمبدع والمتلقي واحدة ، والإخير يستطيع أن يرى في هذه الأعمال بوضوح « المنطق والجمال اللذين ينبثقان عادة كلما حاول امرؤ مخلص أن يترجم روح دينه وحضارته الأشد عمقاً وايغالباً في الباطن وينقلها إلى صورتها المنظورة» (١٦) .

لكن هذا لا يعني ، كما يرى روم لاندو ، أن « الجمال المنظور » هو المثل الأعلى الإسلامي ، كما هو الحال لدى الأغريق .. فهناك ما هو أشمل وأبعد وأعلى بكثير : « الله في كماله » « يعني الله - سبحانه - في جميع الأشياء المختلفة الدالة على عظمته وقدرته وإبداعه مثل النجوم والسموات والأرض والطبيعة كلها » . وهكذا « فالمثل الأعلى الإسلامي هو اللامتناهي » ليس فقط في المكان ولكن في الزمان أيضاً . لقد كان الكون عند المسلمين « مظهراً حياً ، وبالتالي متغيراً ، لابداعية الله . انه لم يكن (كينونة) ولكن (صيرورة) ازلية» (١٧) .

(٥)

وهذا البعد الحركي في مكان خلق الله وزمانه .. هذا التمحض الدائم لإرادة الله .. هذا التدفق الابداعي لابداعيته ، هو الذي يتحتم على الفنان المسلم المعاصر أن يتشبث به ، أن يتأمله طويلاً ، وأن يستمد منه ، كما استمد الأجداد ، الكثير من القيم والتعاليم . هنا - مثلاً - في مجال الفن حيث لا يكون للمنظور الساكن وحده الحكم الفصل ، وحيث تفتتح أمام وعي الفنان لهذا المبدأ الخطير آفاق شاسعة ، وتمتد ازاءه أرضية واعدة بالعطاء .

إن الأخذ عن الغرب الحديث غير جائز ، بل هو كضرورة للكون والحياة والإنسان يعتبر أمراً مفروضاً ، مادام أن الفنان المسلم

يملك - ابتداء - رؤيته المتميزة ، وجلوره
الموغة ، وخصوصيته الغنية . بالانجاز
والعطاء .. ان هذا الانصهار أو التلاشي هو
نوع من الانتحار الابداعي إذا جازت
التسمية .. نوع من التفريط في الذات
والرؤية والتاريخ ، والارتقاء بسهولة في
أحضان « الغرباء » ، وهو موقف لا يرتاح
إليه حتى هؤلاء الغرباء أنفسهم الذين
يتطلعون لمن يقدم لهم شيئاً جديداً
أصيلاً .. شيئاً من معطياتهم المتميزة وليس
تكراراً منسوخاً عما أبدعوه هم ..

وإن المرء ليلمس (نبرة) قريبة من هذه
في ختام كتاب لاندو ، يتحتم علينا جميعاً
أن نتعلم منها .. أن الفنانين المسلمين
« .. من باكستان ومصر ومراكش يرسمون
اليوم لوحاتهم الزيتية في أسلوب
(غربي) ، والنحاتون المسلمون ينتجون
اليوم تماثيل نصفية ، وتماثيل نسوة عاريات
وما إليها . والمتمتعون منهم بمواهب حسنة
تشرّبوا المزاج الغربي في سهولة ويسر
وابدعوا بعض الأعمال الممتازة . ومع ذلك
فإن هذه الأعمال قليلة الشأن إذا ما قورنت
بالآثار التي أبدعها خير زملائهم
الغربيين » (١٨) .

ليس فنانون الإسلام المعاصرون جميعاً ،
إذا أردنا الحق ، ولكن معظمهم اختاروا
هذا الطريق ، فلا هم أبدعوا شيئاً متميزاً ،
ولا هم كسبوا اعجاب أساتذتهم الغربيين
وتقديرهم .

وبدلاً من ذلك لابد من التأصيل ، ليس
في التاريخ أو في إبداع الأسلاف ، ولكن
في الرؤية الإسلامية التي يمكنها أن تمنح كل
عصر فنّها المأمول .

ومن أجل ألا يتوهم أحد أن روم لاندو
يدعو إلى « اجترار الأنماط الفنية
للأسلاف » فإنه ينادي بالتجديد ويرى في
نزوع الفنانين المسلمين « إلى الأخذ
بأشكال التعبير الجديدة » برهاناً على
حيويتهم . ذلك أن تبادل الخبرات بين
الشرق والغرب ، أو بين الحضارات بشكل
أكثر شمولاً ، إنما هو أمر محتوم ليس في مجال
الفن وحده بل في كل مجال .. إنما يتحتم أن
يمضي هذا التبادل بصيغ مشروطة من
التريث والتمعن والانتقاء والهضم والتأمل ،
من أجل حماية الشخصية الثقافية من
الدوبان والتلاشي أو بعبارة أكثر إثارة :
منعها من الانتحار .

ومن عجب أن مفكراً غريباً يحاول أن
يعلمنا هذا ، بينما نجد حشوداً من المسلمين
أنفسهم تحاول أن تتجاهل هذه (الحقيقة)
وأن تسوق نفسها بالفعل إلى الدمار !

إنها - كما يسميها الرجل - « لحظة
الأثر الأول وموسم التجربة » ، وهي لحظة
متوقعة كلما التقت حضارتان تحاول
احدهما أن تحتوي الأخرى .. ولكن الهزة
العنيفة يجب ألا تفقدنا التوازن وأن نظل
متشبهين بوعينا الكامل إزاء التحدي ، وأن

يكون هناك في صميم التبادل وكما يقول روم لانلو « النبذ ، والقبول المشروط ، والتكامل » وهذا لن يتأتى بسرعة « لأن عملية التوفيق بين المفاهيم والتقنيات الجديدة وبين الأفكار والبراعات الموروثة لابد أن تكون عملية طويلة الأمد^(١) » .

وعلى ذلك فإنه ليس ثمة سوى اثنتين : التلاشي الثقافي وانعدام الوزن ، أو التحصن بالذات من خلال التزام صارم وصادق

وعميق برؤانا وقناعاتنا العقيدية .. هنالك حيث يتحقق الحضور الحق في ساحات العالم المعاصر .. حيث يمكن أن نعطي هذا العالم شيئاً جديداً متميزاً أصيلاً .. وحيث - وهذا هو الأمل المرتجى - نكون في مجال الفن والأدب ، كما يتحتم أن نكون في سائر المجالات « شاهدين » على العصر كما أراد لنا الله ورسوله أن نكون ..

الهوامش

(١) ترجمة منير البعلبكي ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين ، بيروت - ١٩٧٧ .

(٢) الإسلام والعرب ص ٣١٥ .

(٣) نفسه ص ٣١٦ .

(٤) نفسه ص ٣١٦ .

(٥) نفسه ص ٣١٦ - ٣١٧ وانظر الصفحات ٣٢٦ - ٣٢٩ .

(٦) نفسه ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٧) نفسه ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

(٨) نفسه ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٩) نفسه ص ٣٢٥ .

(١٠) نفسه ص ٣٢٦ .

(١١) نفسه ص ٣٢٨ .

(١٢) نفسه ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

(١٣) نفسه ص ٣٣١ .

(١٤) نفسه ص ٣٣٢ .

(١٥) نفسه ص ٣٣٢ .

(١٦) انظر الصفحات ٢٤٩ - ٢٥١ من المرجع السابق .

(١٧) نفسه ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(١٨) نفسه ص ٣٤٩ .



من الردّة إلى الإيمان إلى وعي التناقض

احمده النيفر

الردة واشكالية الدين والواقع :

هناك نوع من التضايق الخفي يبرز من الدراسات الإسلامية التي تتناول بشئ من التحليل التجربة الإسلامية التاريخية أو جوانب من الواقع الإسلامي المعاصر، ومنشأ هذا التضايق « الخلل » بين بعض ما تؤكده التجارب المعاشة للإسلام وبين ما تصرح به بعض الآيات القطعية أو بعض التوجهات التأسيسية .

وإذا كانت بعض الدراسات الإسلامية تتجاهل هذا « الخلل » فلا تريد أن تبحثه لا اعتقادها أن في ذلك مسأ من قداسة النص والقاء شبهة أثر الواقع الإنساني على المقدس، فإن دراسات أخرى عبّرت بمستويات مختلفة من الوضوح عن ضرورة تحليل هذا

« الانكسار » الذي يصيب النص عند اختراقه الفضاء البشري وهذه الدراسات على قلتها تناولت بالنظر ما فعله الساسة والفقهاء بالنص الديني باسم الدفاع عن العقيدة وحماية الوحي .

يتحدث عبد المتعال الصعيدي - أحد المجلدين الأزهريين واحد تلامذة محمد عبده في كتابه الحرية الدينية في الإسلام^(١) عن هذا « الخلل » فيقول « جاء العصر الحديث وجمهور المسلمين يرون أن الإسلام انتشر بالسيف وإن الدعوة إلى الله إذا لم يقد فيها السلم وجب العلول عنه إلى الحرب فيكره الناس على الدخول فيه فإذا لم يقبلوا الدخول فيه حلت لنا دماؤهم » ثم

يلاحظ ان مثل هذا الموقف السائد الذي افرزته اختبارات سياسية واعتبارات ظرفية لا علاقة لها بالدين يصطدم مع آيات عديدة تؤكد على عكس هذا الفهم من مثل ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ (البقرة ٢٥٦) .

وقد اضطر العلماء قديماً^(٢) - للتغلب على هذا التعارض - ان يدّعوا أن هذه الآيات اما منسوخة بآية القتال : ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ﴾ (البقرة ١٩٣) وأما انها آيات مخصوصة بأهل الكتاب الذين يقرون على الجزية وأما أن المقصود منها هو نفي الإكراه على الباطل أما الإكراه على الحق فهو من الدين ! .

هذه الاجتهادات القديمة - المرتبطة بأوضاع سياسية معلومة - تبناها اليوم إسلاميون كثيرون على ضعفها مفضلين قبول تأويلات متعسفة للنصوص أو حتى القول بنسخ آيات من القرآن وابطال العمل بها - على أن الذي نريد التأكيد عليه هو أن مسألة الردّة - وهي من المسائل الكاشفة عن جوانب هامة من التجربة التاريخية الإسلامية والمتصلة في نفس الوقت بخلافات المسلم المعاصرة - تتجاوز في نظرنا الخلافات الفقهية القانونية - انها تكشف طبيعة الإيمان الذي نعيش به في العالم الإسلامي فالردة ليست إلا الوجه الآخر للإيمان ومن كل هذا الحديث الذي نسمعه اليوم عن الصحوة الدينية في بلاد المسلمين

نجد أن السكوت عنه هي هذه الردّة الصامتة التي تنخر الضمير والواقع والتي لن تفلح الاجتهادات القديمة في التصدي لها - اننا بحاجة إلى تشریح للصور الإيمانية التي عاش بها المسلمون والتي نتوارثها اليوم دون إعادة نظر حقيقية فيها .

من جهة ثانية فإن قضية الردّة تكشف لنا جانباً من اشكالية الدين والواقع أو الإيمان والعدل . إن ما سنحرص على توضيحه في الصفحات الموالية هو أن الفكر الإسلامي المعاصر وهو يتناول مسألة الردّة رسم لنا وجهين متباينين كل التباين : وجه لا ينفصل فيه الإيمان عن العدل القائم على التسامح والحرية ووجه ثان لا يتصور إيماناً دون سلطة تستعمل العنف من أجل إرجاع المسلمين إلى دينهم وانقاذهم من السقوط المتواصل - هكذا أصبح الدين الواحد اليوم - في نفس الوقت دافعاً للتسامح والعدل ومحركاً للقهر والعنف .

لقد كشفت لنا مسألة الردّة هذه الازدواجية بين خطين كبيرين يميزان الفكر الإسلامي المعاصر : خط انطلق مع محمد عبده وتواصل بطي التطور ليصل في هذه السنوات الأخيرة إلى ضرورة تأسيس جديد للإيمان قائم على حرية الاعتقاد وخط ثان مغاير ينشأ في الهند وانتقل إلى بلاد العرب يعتبر أن عودة الخلافة الإسلامية شرط أساسي لاقامة الإيمان والدين على الوجه الصحيح .

الردة اذن تستطيع أن تكشف لنا جوانب من منهجية الفكر الإسلامي الذي يبدو اليوم متأرجحاً بين اختيارين متباينين في منجزاتهما رغم اتفاقهما في المنطلق وهي المنهجية التي تحتاج إلى دراسة أعمق ان أردنا أن نعي طبيعة هذا التحرك الإسلامي وموقعه وآفاقه المستقبلية .

الردة الصامتة

تختلف أهمية الأبحاث الإسلامية الحديثة المتصلة بالخط الأول في تناولها مسألة المرتد في الإسلام إذ يقتصر البعض على إعادة كاملة وحرفية لما نصّت عليه بعض الكتب المتقدمة في حين تضيف دراسات أخرى إلى الفتاوى الرسمية القديمة تساؤلات جزئية فيها دعوة إلى إعادة النظر في التوجه الذي يُسبغ على تلك الفتاوى الصبغة القطعية التي لا تقبل مراجعة - مجموعة أخرى من الأبحاث ركزت على استقصاء الاجابات المختلفة في نصوص المرتد سواء ما كان منها مشهوراً أو غير مشهور معطية بذلك صورة كاملة للموضوع في الفقه القديم مؤكدة على أن الرأي المشهور هو الأضعف من حيث العلاقة بمنطوق النص وروحه ومجموعة رابعة تبنت مبدأ التفاعل مع النص القرآني من منظور الوعي المعاصر الذي بلغته انسانية اليوم متجاوزة في ذلك الاجتهادات الماضية كلها باعتبارها وليدة خصوصيات ظرفية لا صلة لها بما نحياه اليوم .

ومن خلال الكتب التي تم الرجوع إليها والتي تغطي تقريباً جزءاً هاماً من سنوات هذا القرن يتبين الشوط الذي وقع قطعه في خصوص هذا الموضوع - فمن موقف محمد عبده أثناء تفسيره لآيات الردّة في المنار (1904) إلى ما كتبه محمد الطالبي عن حزية الاعتقاد (4) سنة 1985 نجد شوطاً كبيراً⁽³⁾، يحتاج منا إلى أن نتناول بشيء من التفصيل الكتاب الذين قدموا إضافات تُذكر .

فإذا نظرنا في محمد عبده (ت 1905) وجدنا أنه لم يول عناية كبرى بالمسألة فلا هو تحامل على المرتد ولا أعاد النظر في التراث الفقهي الخاص به - لقد اقتصر عمله على عرض بعض الجوانب التطبيقية ثم ختم بقوله « وللردة أحكام أخرى عند الفقهاء تطلب من كتبهم » إلا أن عبده وهو يعطي تعريفاً للردة فتح لنا ثغرة لا تبدو أهميتها للوهلة الأولى ولكنها تمثل توجهاً جديداً في خصوص الفكر الديني المطروح في البلاد العربية والإسلامية في أوائل هذا القرن - الردّة كما يعرفها عبده تعني الرجوع عن أصول الدين الأساسية الثلاثة : الإيمان بالله وباليوم الآخر والالتزام بالعمل الصالح ... « وهذه الأصول جاء بها كل نبي مرسل لا يتركها انسان بعد معرفتها والأخذ بها » فالردة عند عبده ليست لها « مشروعية » عقلية والمسلم إن ارتد فأنما يرتد عن شيء آخر غير الإسلام الذي هو « متبى ما يصل إليه ارتقاء العقل

البشري في الاعتقاد وتطهير النفس من
الأوهام .

انطلاقاً من هذا التوجه بنى عدد من
الإسلاميين المحدثين أطروحتهم مطورين
السؤال المحوري خارج مجال الفقه
ومتسائلين : لماذا يرتد المسلم ؟ أو بعبارة
أدق ما هي طبيعة إيماننا اليوم ؟ لقد فتح
عبدنا باباً لم يكن في الحسبان فتحه من قبل
فبعد أن كان الجدل دائراً حول المرتد
ووجوب قتله ومدة استتابته .. أصبح
الالتهام اليوم موجهاً « للمؤمن » فهو الذي
يحمل بُنية إيمانية تمكّن من التفصّي
والارتداد بشكل واسع - الاشكال اذن في
إيماننا الذي نعيش به في عالمنا المعاصر وليس
في هذا الذي يلحد أو يرتد . ولعل أفضل
من عبّر عن هذه المأساة الدقيقة هو محمد
الطالبي في بحث بعنوان : الإسلام والغرب
يقول فيه : « ان التفصّي من الإسلام
(Desislamisation) حقيقة ملموسة ..
أن اتباع^(٥) الإسلام يغادرونه بلون
ضوضاء على أطراف أصابعهم ...
يواصلون نحتن أطفالهم دون أن يروه فرضاً
ويقرؤون الفاتحة في حفلات الزواج وعلى
قبور الموتى دون أن يكون القلب حاضراً
ان الأمر لا يتعدى كونه مجموعة من
عوامل الاندماج المجتمعية أو نوعاً من الدين
المدني على شاكلة بعض القدماء الذين
يواصلون تمجيد الآلهة دون أن يعتقدوا
فيها » .

إيمان قديم لرّدة جديدة :

قضية الرّدة والتفصّي من الإسلام
توصلنا عبر أدبيات الخط الأول إلى ضرورة
إعادة النظر في هذا الإيمان الذي نحمله أو لا
نحمله - اننا ندرك أن الإيمان السائد في
الفضاء العربي الإسلامي ليس إلا محصلة
عوامل سياسية وظواهر نفسية اجتماعية
عاشرت المسلمين في قرونهم الأولى - زمن
الفتوحات وانتصار الامبراطوريات الأموية
والعباسية ثم عندما جاء العثمانيون
لتكريس نفس البناء الإيماني . إن من يقرأ
الرأي السائد للمذاهب السنية الأربعة
وللشيعة الإمامية في خصوص المرتد لا
يبقى لديه شك في أننا نتعامل مع إيمان
صاغه فقهاء السلطة المظفرة والعسكر
القاهر - يقول الأحناف « إذا ارتد المسلم
عرض عليه الإسلام وأجل ثلاثة أيام لأن
الظاهر أنه دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها
ولابد من ازالتها .. ويضيف المالكية :
ويستتاب المرتد وجوباً ولو عبداً أو امرأة
ثلاثة أيام بلياليها من يوم الثبوت لا من يوم
الكفر بلا جوع ولا عطش . أما الشافعية
فلا يوجبون الأيام الثلاثة ويرى ابن حنبل
أن المرتد والمرتدة يدعيان للإسلام ثلاثة أيام
والإمامية يفصلون المسألة إلى مرتد فطرة :
وهو المرتد من أبوين مسلمين وتوبته غير
مقبولة ويتعين قتله وتبين منه زوجته
وتؤخذ أمواله وإلى مرتد ملّي وهو من
أبوين كافرين : أسلم بعد بلوغه ثم ارتد إلى

الكفر الأصلي : يستتاب فإن قبل التوبة ولا قتل^(٦) حين نقرأ هذه الفتاوى الحاسمة ثم نقرأ ما كتبه الطالباني عن خروج مسلمي اليوم من الإيمان دون ضوضاء ندرك أننا نواجه نوعاً جديداً من الارتداد عجز إيماننا الذي ورثناه من عصر آخر أن يحول دون تفشيهِ وانتشاره .

فكيف طرَحَ الكتابُ الإسلاميون المنتسبين للخط الأول هذه « الردة الجديدة » وهذا « الإيمان القديم » وكيف يمكن أن نصنّف أدبياتهم من محمد عبده إلى محمد الطالباني ؟

المراجع التي اعتمدناها تنقسم إلى ثلاث مجموعات فرعية متعاشية ومتفاعلة إلى اليوم

المجموعة الأولى : تعتبر الردة جريمة لا مجال للتسامح فيها وترى أن قتل المرتد ليس إلا تطهيراً للمجتمع من عروق الأدواء المهلكة . هذه المجموعة الأولى وإن كررت الطرح التقليدي للفقهاء فإن تباينا جزئياً يبرز خفتها بين فئة لا تزيد على رأي القدامى شيئاً وبين فئة ثانية تنقله في شيء من التحفظ في الفئة الأولى نجد عبد القادر عودة (ت 1954)^(٧) والظاهر ابن عاشور (ت 1973)^(٨) ومحمد الغزالي^(٩) وشوقي الفنجري^(١٠) هذه الفئة رغم اختلاف الصيغ والتعابير فإنها تعتبر أن الردة واحدة وأنه كما قاتل أبو بكر القبائل المرتدة فلا مناص من قتل من بدل دينه اليوم حتى لا يتهاون أحد في الإسلام وحتى لا يوهم المرتد ضعاف العقول أنه جرب الدين

فوجده غير مرضي وحتى لا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة .

أما الفئة الثانية فلها تحفظ على هذا الإطلاق وكأنها أدركت عدم جدوى هذا التوجه : يمثل هذه الفئة الثانية محمود شلتوت^(١١) وعبدالكريم عثمان^(١٢) هذان الباحثان وإن عادا إلى الفتاوى القديمة فإنهما نقلتا عن قدامى آخرين ومن أبرزهم ابن القيم (ت 1350/751 م) آراء معدلة مؤكدين الفرق بين الردة الفردية والردة الجماعية ، ولعل أهم ما أضافته هذه الفئة الثانية يتمثل فيما كتبه الشيخ شلتوت شيخ الأزهر سابقاً حين أكد أنه لا يوجد في القرآن عقوبة للردة وإن ما أثبتته الفقهاء من قتل المرتد إنما اعتمد على حديث نبوي واحد وهو حديث آحاد ثم يؤكد تحفظه فيقول « وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت من حديث الآحاد وإن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، إنما المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم .. وإن ظواهر القرآن تأييد الإكراه على الدين^(١٣) .

المجموعة الثانية : سوف تطوّر توجه الشيخ شلتوت وبوضوح أكبر مع مواصلتها في اعتبار الردة جريمة سياسية تحتاج إلى كثير من التريث في التعامل معها وبمثل هذه المجموعة حسن إبراهيم حسن^(١٤) وعبد المتعال الصعيدي^(١٥) ومحمد فتحي عثمان^(١٦) وتتفق هذه المجموعة على أن معاقبة المرتد بالقتل أمر اقتضته سياسة

الدولة أكثر من الحرص على الإسلام إذ كان أخوف ما تخافه الدولة هو الابقاء على هؤلاء المرتدين أن ينقلبوا عيوناً عليها . فمحاربة أبي بكر لمن ارتد لم تكن سوى قمع لثورة داخلية حتى لا تتصدع أركان الوحدة العربية وتتفرق كلمة المسلمين . كذلك فإن هذه المجموعة ترفض القول بأن آيات حرية المعتقد منسوخة أو خاصة بل ترى أنها أصل ثابت . كما تعتبر أننا بين أمرين فإما أن نخالف ما أجمع عليه القدامى وموافقة الرأي الخاص القائل بأن المرتد لا يُقتل ولكن يستتاب أبداً أو ان تتيح للناس فرصة لإعلان قبول الدين واعتناقه بعد الاقتناع به « ما داموا سيفقدون رؤوسهم أن تركوه » .

مع هذه المجموعة الثانية تتبلور أكثر مسألة حرية الاعتقاد في معالجة مسألة الردّة المعاصرة وهي المسألة التي ستتناها المجموعة الثالثة .

.. المجموعة الثالثة : يمثلها جمال البنا^(١٧) ومحمد الطالبي^(١٨) وهما يدعوان إلى ضرورة تأسيس جديد للإيمان ذلك أن التحولات التي شهدتها الإنسانية اليوم بلغت حدًا لا يسمح إطلاقاً بقبول الطرح القديم لمسألة الاعتقاد . « لقد كان اليهودي الذي يعتنق ديناً آخر يعدّ مغادراً للمجموعة الوطنية (Communauté) بشكل آلي . ويعتبر عمله خيانة عقابها الموت . والمجموعة اليهودية تشبه من أوجه عديدة الأمة في البناء الإسلامي وكان

ظهور المسيحية ثورة على هذا المفهوم القديم الذي لا يريد الفصل بين الدولة والدين ولا يريد ضمان حرية الاعتقاد . لكن كان لابد من انتظار القرن التاسع عشر كي نشهد تحولات نوعية متعلقة بحرية الإنسان في الاعتقاد » (م . الطالبي) .

لهذا كان لازماً أن نعتبر أن الإيمان يقوم على الإرادة الشخصية وإن الله « أراد الاختلاف والتعدد ولذا وجب إبعاد كل صور القسر والإلزام بل حتى التدخل في دائرة الاعتقاد الديني وأن تقوم كل معالجة في هذا الأمر بأسلوب الدعوة والحوار الذي وضعه الله للأنبياء ويسري هذا الحكم على الناس جميعاً دون تفرقة بين مسلمين وغير مسلمين » (ج . البنا) .

مع هذين الباحثين تصل قضية الردّة في الفكر الإسلامي المعاصر إلى تطوّر نوعي يحسم مع تلك النظرة للمرتد من « الداخل » ، داخل دولة المسلمين المحاطة بالأعداء والمهددة بالجواسيس والتي تستتبع نسخ آيات من القرآن والافتاء بالقتل مع عدم توفر ما يدعم ذلك في نص القرآن وروحه - النظرة التي يقترحها الطالبي والبناء نظرة ديناميكية « داخلية - خارجية » : داخلية إذ هي تفهم الأسباب التي دعت فقهاء الماضي إلى إصدار فتاواهم في خصوص المرتد لكنها لا تبررها ولا تعتمد عليها في مواجهة مشكلة الإيمان في عالمنا المعاصر بل تقترح عوضاً عنها تقسيماً

جديداً قائماً على مبدأ حرية الاعتقاد القادر وحده على مواجهة فعالة لظاهرة الردّة وخارجية لأنها تدرك التحولات العميقة التي تجتاح العالم الإسلامي والفكر الانساني وتعتبر انه لا بد من تأسيس إيمان جديد لهذا العالم الجديد لا يتعامل مع الردّة من زاوية الاعتبارات القانونية بل يطرحها من منظور الوعي والفهم إيمان يسمح بالحوار بين الله والمرتد ولا يميز لأحد أن يتدخل فيه .

خط عودة الخلافة :

هذه جملة محاولات الخط الأول التي اعتبرت الردّة مشكلة حقيقية لا مفر من بحثها ان أراد المسلم مواجهة العصر وتحدياته — لكن يجب ألا يغيب عنا أن هذه المحاولات وإن كانت عديدة فهي ذات تأثير محدود إذا ما قورنت بتأثير دراسات أخرى نصطلح على تسميتها دراسات الخط الثاني أو خط عودة الخلافة، في أدبيات هذا الخط إغفالاً لردة المسلم؛ ذلك لأنها تعتبر مشكلة مغلوطة تخفي أصل الانحراف وهو غياب الحكم الإسلامي الذي « مكن من انسلاخ المجتمع عن الإسلام ووقوعه في الجاهلية » .

والكتاب الذين تناولوا القضية من هذا المنظور، قلّة تعود تأليفاتهم إلى المنظر الهندي أبو الأعلى المودودي^(١٩) الذي طرح الموضوع سنة 1939 ثم عاد إليه بالحاج في الخمسينات وقد تبنى عنه سيد قطب^(٢٠) نظرية جاهلية المجتمع ثم ورثها من بعده جماعات إسلامية من أهمها جماعة الجهاد في

مصر^(٢١) ومسألة المرتد بالنسبة لهذا الخط الثاني تطرح بشكل مغاير لما رأيناه من قبل فهي مرتبطة بطبيعة تقييم هذا الخط للوضع الحضاري العالمي انه وضع كوارثي بلغت عملية هدم الحياة الانسانية ذروتها .. « فالنوع البشري يتخبط في هوته السحيقة القائمة وينتظر الجماعة المؤمنة بنظرية الإسلام كما قدمها الأنبياء عن الإنسان والعالم .. نظرية متماسكة الحلقات منطقية الترابط » (المودودي) .. ثم أن المجتمعات « المسلمة المعاصرة » كالعالم كله تعيش في جاهلية كاملة فهي تعتدي على سلطان الله في الأرض وأخص خصائص الألوهية وهي الحاكمة . أنها تسند الحاكمة للبشر ويتمثل ذلك في ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة » (قطب) .

هكذا يصبح الهدف الرئيسي هو « إقامة الدولة الإسلامية لإعادة الإسلام لهذه الأمة .. فإقامة الدولة الإسلامية فرض ديني لأن الله فرض علينا فرائض وأوجب علينا أحكاماً يستحيل اقامتها في غيبة الدولة الإسلامية ... ولن يتحقق ذلك إلا « بإعادة الخلافة الإسلامية » عن طريق القتال (جماعة الجهاد) .

إن المدى الذي وصله « فكر » هذا الخط الثاني كما عبّرت عنه جماعة الجهاد ليس إلا خطة الأرض المحروقة التي لا ترى من حلّ لإعادة الإسلام إلى الأمة « إلا

بالمواجهة والدم - وهذا لأن الردة - عند هذا الخط - إنما هي « ردة حكام يهيمنون على المسلمين ، إنهم العدو القريب المستند إلى الاستعمار : العدو البعيد » . والجواب عندهم لا يكون بغير إقامة الخلافة الإسلامية القادرة وحدها على إعادة المسلمين إلى إسلامهم الذي سلب منهم .

عبر هذين الخطين المتباينين اللذين تناولوا مسألة الردة في الكتابات الإسلامية المعاصرة ترسم طبيعة المصاعب التي تواجه مسألة الإيمان اليوم وطبيعة العلاقة بينه وبين العدل في مستقبل قريب . اننا ندرك من خلال هذين الخطين التمزق الذي يعيشه المسلم المعاصر: أنه يتجه من جهة تدريجياً للوعي بأن الإيمان لا يمكن أن يزدهر إلا من البيئة الحرة لأن الحرية ديناميكية قادرة على إحداث تفاعل بين فرقاء المجتمع الواحد يمكن من تجاوز عيوب المؤمنين مرتقياً بحسبهم وفكرهم وطرق عملهم إلى مستويات متطورة من النمو مصححاً بذلك معظم حالات الانحراف والارتداد . من جهة ثانية فإن المسلم لا يستطيع أن يلغي من اعتباره العوامل المناهضة لمبدأ حرية الاعتقاد والمتمثلة في :

أ - موروث ثقافي يعتبر أن للإيمان مهمة في الحقل السياسي يقيم بها العدل الإسلامي .

ب - تشابك عنيف للصراعات والمصالح الدولية في البلاد

الإسلامية مما لا يسهل الدعوة للحرية .

ج - سهولة الانحراف بمفهوم حرية الاعتقاد إلى اللامبالاة والتحلل القيمي كما تثبت التجارب الأوروبية الحديثة .

فهل يمكن حسم هذا التناقض بين خط إعادة تأسيس الإيمان وخط عودة الخلافة في البلاد الإسلامية ؟ وما هي القوى القادرة عليه ؟ أم أن الحسم مستحيل والممكن الوحيد هو تفاعل واع مع هذا التناقض عن طريق تعميق الشعور بضرورة نظام إسلامي يقوم على التأصيل لحرية الاعتقاد ؟ أم اننا سوف نواصل التآرجح وحوار الصم الذي عرفناه طيلة عقود متوالية من هذا القرن ؟

وإذا كان « توفيق صدقي » قد كتب سنة 1906 في مجلة المنار مقالاً تناول فيه من جملة ما تناول مسألة الردة مصرحاً أنه يعارض قتل المرتد^(٢٢) وإذا كان الجميع تجاهلوا موقفه هذا فلم يجبه أحد رغم كثرة الناقدين .. وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم بالوجهة التي سوف تسير فيها الأمور في مستقبل قريب فإننا لا نستغرب أن يتواصل حوار الصم واختيارات التجاهل للقضايا الكبرى كقضية التغيير والاعتقاد أو الإيمان والعدل في عالم إسلامي لا يبدو أنه يملك لتنمية مستقبله إلا الفكر والثقافة - إن حصل هذا فستمضي سنوات طويلة دون أن تتمكن من رؤية نهاية النفق الذي طال تحبّط الفكر العربي الإسلامي الحديث فيه .

وان حصل العكس وتحقق وعي التناقض الذي يتأكد فيه دور المعرفة أكثر من أي
فان ذلك مؤشر على يقظة المثقف والمفكر وقت مضى في صناعة المستقبل والتحكم
وتحمّله مسؤوليته التاريخية في هذا العالم فيه .

الهوامش

- (1) عبدالمعتال الصعدي - الحرية الدينية في الإسلام - دار الفكر العربي 1956 ص 70 .
- (2) انظر الآيات 92 سورة النمل / و99 و100 سورة يونس / 21 إلى 26 سورة الغاشية و1 إلى 6 سورة الكافرون .
- (3) تفسير المنار ج 2 ص 318 ط 3 1367 هـ .
- (4) محمد الطالبي - الحرية الدينية : نظرة إسلامية - مجلة دراسات إسلامية مسيحية عدد 11 سنة 1985 .
- (5) محمد الطالبي - الإسلام والغرب من خلال تجاوزه الصدمات ومواطن الغموض - مجلة دراسات إسلامية مسيحية عدد 7 سنة 1979 .
- (6) في خصوص المذاهب السنية يرجع إلى الفقه على المذاهب الأربعة الجزء 5 ص 426 - ط 2/1927 وفي خصوص الشيعة الإمامية انظر أحمد زكي تفاع ، الإسلام عقيدة وشرعية دار الكتاب اللبناني سنة 1979 .
- (7) عبدالقادر عودة - الإسلام وأوضاعنا السياسية - فصل حرية الاعتقاد ط 1 سنة 1951 .
- (8) محمد الطاهر ابن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي الإسلامي فصل الحرية المنشودة الدار التونسية للنشر - 1972 .
- (9) محمد الغزالي - الإسلام والاستبداد السياسي - دار الكتب الحديثة ط 2 1961 .
- (10) د . شوقي الفنجري - الحرية السياسية في الإسلام - دار القلم الكويتية ط 2 1983 .
- (11) محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشرعية - دار القلم - مصر - دون تاريخ .
- (12) د . عبدالكريم عثمان - النظام السياسي في الإسلام - دار الإرشاد 1968 .
- (13) محمود شلتوت المذكور سابقاً ص 293 .
- (14) د . حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام السياسي - طبعة حجازي القاهرة 1935 .
- (15) عبدالمعتال الصعدي المذكور سابقاً .
- (16) د . محمد فتحي عثمان - الفكر الإسلامي والتطور - الدار الكويتية ط 2 1969 ، ومن أصول الفكر السياسي الإسلامي - مؤسسة الرسالة ط 2 1984 .
- (17) جمال البنا - حرية الاعتقاد في الإسلام - المكتب الإسلامي ط 2 1981 .
- (18) محمد الطالبي - الحرية الدينية - المذكور سابقاً .
- (19) أبو الأعلى المودودي له عدة مؤلفات في هذا الموضوع أعتمدنا منها : الإسلام والجاهلية دار الفكر (دون تاريخ) ، ونحو ثورة سلمية ، دار العربية 1968 .
- (20) سيد قطب - معالم في الطريق 1965 دون دار نشر .
- (21) د . محمد عمارة - الفريضة الغائبة - دار الوراق - تونس - دون تاريخ .
- (22) مجلة المنار - المجلة 9 ص 523 سنة 1906 .





ترجمات معاني القرآن باللغات الإفريقية

ومصادر تفهيم القرآن الكريم للأفريقيين

د . حسن المعايرجي

تمهيد

اللغات الأكثر استعمالاً في العالم .
القبائل والشعوب الإسلامية الإفريقية .
محاولة لحصر عدد السكان وعدد المسلمين
في الدول الإفريقية .
اللغات الإفريقية التي ترجمت إليها معاني
القرآن الكريم .
المصادر التي يمكن أن تتوفر للمسلم
الأفريقي ليفهم القرآن من خلالها ، إن تعذرت
اللغة العربية .

أ - التفاسير العربية .

ب - الترجمات الأوربية .

ج - الترجمات الإفريقية .

الترجمات بالسواحيلية .

الترجمات باليوربا .

الترجمات الأمهرية .

ترجمات الكريول .

الترجمات باللوجاندا

ترجمات الافريكانية

ترجمات الزولو

ترجمات الهوسا

ترجمات الفولاني

ترجمات البولوف

كلمة أخيرة

المصادر والمراجع

بعض نماذج لترجمات سورة الفاتحة .

تمهيد :

اللغة أصبحت مرادفة للسيادة والاستقلال السياسي والحرية وهي عامل توحيد بالغ الأهمية فمن الشروط الأساسية لقيام أي مجتمع موحد أن يتحدث أفراد نفس اللغة . وإذا كانت اللغة ضرورة حضارية وظاهرة اجتماعية مرادفة للاستقلال السياسي والسيادة فإن اللغة العربية ضرورة دينية بالإضافة إلى ذلك . وإذا كان الدين الإسلامي نظام حياة متكامل ومنهج روحي وإيماني فإن اللغة العربية كوعاء شرفت بنزول القرآن الكريم قد أضافت بعداً ثالثاً لمعنى اللغة ، وعلينا أن نتصور أهمية العربية من هذا المنطلق .

لذلك فإن الشعوب الناطقة بالعربية تسعد بانسجام لغتها مع دينها وقرآنها ، وتعيش في نعمة لا يشعر بها إلا المسلم الذي حرم من معرفة هذه اللغة . فالأفريقي المسلم الذي لا يعرف العربية ويذوب قلبه وجداً وخشوعاً عند سماعه آيات الذكر الحكيم ، يتمنى لو يفهم معاني هذا الكتاب الكريم بلغة القرآن مباشرة وبدون ترجمة . ولكنها مشيئة الله وآيته ، قال تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ (الروم : ٢٢) . واللغة الأم هي اللغة التي يجيدها المرء أكثر من غيرها ، ويستطيع أن يعبر بها أفضل تعبير عما يجول بنفسه ، وأن يبلغ أقصى درجات الفهم عند سماعها أو قراءتها ، لذلك فهي

أفضل وسيلة يمكنه أن يتلقى تعليمه بها . لهذا السبب انعقد الاجتماع على مبدأ تربوي يقضي « بأن استخدام اللغة الأم للدارس كأداة لتعليمه هي أفضل سبيل » . لذا فإن من المشكلات التي تواجهنا في التبليغ هو تعدد اللغات في إفريقيا ، ففي نيجيريا وحدها يتحدث السكان بزهاء ٤٠٠ لغة منها ٣ لغات أعتبرت وطنية رسمية وأوغتلا بها ٢٢ لغة وكنيا لديها من اللغات زهاء ٩٤ لغة وقررت الدولة اعتبار السواحلية من لغاتها الوطنية .

أما مجموعة اللغات التشادية وهي التي تستعمل فيما بين بحيرة تشاد وحتى حدود نيجيريا والكاميرون وإفريقيا الوسطى فإنها تبلغ ١٠٨ لغة علاوة على ٨٤ لهجة .

ويقدر العلماء عدد لغات العالم ما بين ٢٥٠٠ - ٥٠٠٠ لغة وهذا التقدير يتوقف على ما نعينه باللغة ، وعلى الطريقة التي نميز بها بين اللغة واللهجة وتوزيعها كما يلي (١) :-

آسيا	١٥٦٢ لغة
إفريقيا	١٦٠٠ لغة (٢)
جزر المحيط الهادي	١٠٣٤ لغة
الأمريكتين	٨١٢ لغة
أوروبا	٥٥ لغة
الشرق الأوسط	٤٠ لغة

المجموع ٥,١٠٣ لغة

وحوالى ثلثى سكان العالم يتحدثون ٢٧ لغة^(٣) بينما يتحدث الثلث الأخير بقية اللغات الأخرى . لذا فإنه عندما نقرر سلم الأولويات للترجمة بقصد التبليغ تكون هذه اللغات الـ ٢٧ على رأس القائمة باعتبارها الأكثر شيوعاً . وفي البلاد المتعددة اللغات تحدث صعوبات في اختيار اللغة الوطنية للبلاد . وقد تختار عدة لغات كلغات وطنية ، وما زال هناك ٤٥ دولة إفريقية من أصل ٥٢ دولة إفريقية^(٤) لم تحدد بعد أو تبت في تحديد لغتها الوطنية ، ومثل هذه المشكلة لا نعرفها في بلادنا العربية إلا أنه توجد في موريتانيا لغتان ، هما : العربية والفرنسية .

وقد قطعت بعض البلاد الإفريقية شوطاً بعيداً في التعريب غير أن العراقيل التي وضعها الاستعمار أوقفت هذا النمو في اللغة العربية أو لغة القرآن كما يسميها المبشرون . ففي الصومال مثلاً كان قرار استعمال الحرف اللاتيني لكتابة اللغة الصومالية حرج عثرة في سبيل التعريب المنشود رغم أن الصومال دولة من دول جامعة الدول العربية . وما أصاب الصومال قد أصاب اللغة السواحلية والتي قطعت شوطاً بعيداً في التعريب ، حتى أصبح ما يقرب من ثلثي الكلمات في اللغة كلمات عربية علاوة على أنها كانت تكتب بالحرف العربي أي الحرف القرآني حتى تمكن الاستعمار الألماني في عام ١٩١١ من تحويل هذه اللغة عن الحرف العربي

وتراجعت عملية التعريب والأمثلة على ذلك عديدة ، فإن الكثير من اللغات الإفريقية كان من الممكن أن تتحول تدريجياً إلى العربية علاوة على كتابتها بالحرف العربي وكان هذا أجدى من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى . وما زال واجب نشر العربية بين القبائل الإفريقية واجباً دينياً يجب أن يكون من أولويات الدعوة في سبيل الله . وإلى أن يتم ذلك فلا مناص من تفسير معاني القرآن الكريم بهذه اللغات حتى تشرق شمس اللغة القرآنية على ربوع أفريقيا .

هذه لحظة سريعة الغرض منها الأمثلة فقط وليس الإحصاء في محاولة للتعرف على حجم هذا العمل الضخم الواجب علينا أدائه والذي يقوم أعداء الإسلام بالمهمة فيه نيابة عنا ونحن في غفلة عما يصنع اليهود والنصارى والأحمديّة وغيرهم بالقرآن الكريم من حيث ترجمته للشعوب الإفريقية واحتلالهم المكان الخالي اللهم إلا من جهود فردية هنا وهناك تحاول سد الفراغ لأن ترجمة القرآن سلاح ذو حدين إذا ترك للأعداء وجه إلى صدورنا وإذا قام بالتفسير المسلمون العارفون أفادوا وبلغوا .

وإن جهود الصالحين من المفسرين من أبناء أمة الإسلام قد قاموا بأعمالهم دون أدنى ترتيب أو تخطيط . إنما أعمالهم هي نبع الحاجة وثمره الرغبة في تبليغ دين الله الحق ، وقطع الطريق على الترجمات المدسوسة والمغرضة . ولا أقول إن العمل

قد اكتمل بل أقول أن الميدان صال فيه رجال أشداء تركوا تراثاً يجب حصره وأحيائه والمحافظة عليه بما وهبنا الله في هذا العصر من الوسائل العديدة لحفظ هذه التفاسير القيمة ونشرها ، إلى أن يقيض الله السبيل لقيام هيئة إسلامية عالمية تخصص في تفسير كتاب الله الكريم شعوب المسلمين في إفريقيا وشتى أنحاء الأرض . بطرق علمية مدروسة ، وقد تعمّدت هنا الإشارة إلى وسائل حفظ التفاسير لأن هناك الكثير من هذه التفاسير في إفريقيا تتناقله الأجيال شفويّاً دون تسجيل أو كتابة .

القبائل والشعوب الإسلامية الإفريقية :

يمكن تقسيم الشعوب الإسلامية إلى أربعة مجموعات كبيرة حسب الموقع الجغرافي .

أ - الشعوب الإسلامية العربية وهي تتجمع في شمال القارة وهي : مصر - السودان - ليبيا - تونس - الجزائر - المغرب - موريتانيا - الصومال - جيبوتي .

وهذه الشعوب تسودها اللغة العربية التي يفسر بها القرآن الكريم ولا يعوقها إلا ارتفاع نسبة الأمية وانتشار بعض اللغات الأخرى مثل البربرية والنوبية والصومالية .

أما من ناحية التركيب السلالي لهذه الشعوب فأهمها العرب والبربر والنوبيون والنيلوتيون (وهم الدنكا والنوير والشيلوك والأنواك) وهم في جنوب السودان .

ب - الشعوب الإسلامية في شرق إفريقيا وهي :

تنزانيا - الحبشة - ارتيريا - جزر القمر - (ويمكن هنا تكرار الصومال وجيبوتي من حيث الموقع والتركيب السلالي) .

وشعوب شرق إفريقيا هذه تتكون من المجموعات السلالية الآتية : الصوماليين - العفار أو الدناقل - التيجري والتجرينا - الجوارج - الباتو - الأرمو - النياميزي - الياو - البجة .

ج - الشعوب الإسلامية في وسط إفريقيا وهي :

التشاد والنيجر - وإفريقية الوسطى كجابون وتتكون المجموعات السلالية الكبرى من البتو (في تشاد) والهوسا والصنغاي والجرما (في النيجر) والبانو .

د - الشعوب الإسلامية في غرب إفريقيا وهي :

السنغال - جامبيا - غينيا بيساو - مالي - فولتا العليا - بنين - سيراليون - توجو - داهومي - نيجيريا - الكاميرون - وتتكون

المجموعات السلالية من الولوف -
التوكولور - المنانديج - الهوسا -
الغولاني - الماساي - المور -
السنفهاي - اليوربا - الديولا -
الكانوري - السرار - السينوفو -
السانكة - الباريا - الفاي -
الأكان - التيمن .

والجدول التالي يشتمل على دول القارة
الافريقية كلها في محاولة لحصر عدد
السكان وعدد المسلمين في كل دولة ثم
اللغات المستعملة والأعراق المختلفة ولاشك
أن استخراج أرقام احصائية دقيقة من
الدول أغلبها لم تقم فيه عمليات احصائية
دقيقة ، وتتدخل في هذه الإحصائيات -
إن وجدت - عوامل سياسية وعرقية
ودينية مختلفة ، وكل إحصاء يختلف حسب
مصدره . فالمصادر الاستعمارية التبشيرية
التي عاشت في هذه البلاد مدداً طويلة
تسمح بإجراء احصاءات للسكان لا يمكن
الاعتماد عليها لأنها دائماً تقلل من شأن
الإسلام والمسلمين ولا تذكر الحقائق
كاملة ، لكن تعدد المصادر ذات الاتجاهات
المختلفة ، أمكن الخروج بجدول أعتقد أنه
أقرب إلى الحقيقة رغم ما به من الأخطاء .

ومن هذا الجدول يظهر أن عدد سكان
القارة في سنة ١٩٨٠ كان ٤٦٧ مليون
منهم ٢٩٧ مليون مسلماً أي بنسبة ٦٤٪
وفي خلال السنوات الست الأخيرة حدثت
زيادات كبيرة في السكان في بلدان مثل

نيجيريا ومصر وكينيا والسودان ولعل
سكان القارة قد قارب الآن ٤٨٥ مليون
ونسبة المسلمين قد ارتفعت إلى ٦٧٪
وبذلك يبلغ عدد المسلمين نحو ٣٢٥
مليون نسمة الآن (١٩٨٦) .

لقد كان تقدير عدد سكان القارة
الافريقية في أوائل هذا القرن ١١٠ -
١٢٠ مليون نسمة فقط وارتفع العدد إلى
١٦٥ في ١٩٣٠ ثم إلى ١٩٠ في ١٩٤٠ ثم
إلى ٢٢٢ مليون عام ١٩٥٠ وفي عام
١٩٦٠ ارتفع العدد إلى ٢٧٧ مليون نسمة
ثم إلى ٣١٠ مليون نسمة في عام ١٩٦٥ .
ومن هذا نرى أن معدل الزيادة أخذ في
الارتفاع فبينما كان معدل الزيادة ١٥ في
الألف في عام ١٩٥٠ فإن المعدل ارتفع إلى
٢١ في الألف في عام ١٩٦٠ ثم إلى ٢٧ في
الألف ١٩٧٠ .

اللغات الأفريقية التي ترجمت معاني
القرآن الكريم إليها :

إن تفاسير وترجمات معاني القرآن
الكريم إلى الشعوب الافريقية بلغاتها المختلفة
لم تبدأ إلا في هذا القرن^(٥) والسبب البسيط
لذلك هو أن الشعوب الافريقية كانت تسير
في طريق التعريب وكانت دراسة القرآن
الكريم وحفظه وتفسيره وتلاوته تتم كما
يجب أن تكون أي بالعربية ، وكان الكتاب
هو الوسيلة لذلك . ولكن هذه المسيرة
الطبيعية التي تدعو المسلم الافريقي إلى تعلم
العربية كي يفقه أصول دينه قد حوربت

من الاستعمار الغربى والتبشير المسيحي وفرضت لغات المستعمرين وحروف كتابتهم على الشعوب الافريقية التي كانت قد قطعت شوطاً بعيداً في التعرف على العربية وكذلك حورب القرآن الكريم. وفي خلال هذا التحويل انبرى عدد من المبشرين لترجمة آيات القرآن الكريم إلى بعض اللغات الافريقية وتبعهم زبانية الفرقة القديانية في هذه الترجمة وبذلك تمت الحلقة المحكمة ، فالعربية حوربت والترجمات الافريقية المحرفة يسرت .

ثم إن الثقافة الغربية ولغاتها اجتاحت هذه الشعوب وأصبحت لغات رسمية كالفرنسية والانجليزية والبرتغالية وتبع ذلك وصول ترجمات بهذه اللغات إلى البلاد الافريقية المسلمة المتعطشة إلى فهم القرآن الكريم . فان غابت العربية وغابت الترجمة الافريقية فالترجمات الأوروبية المسمومة تكون هي المرجع الوحيد الميسر .

والجدول التالى يبين المصادر التى تتوفر للمسلم الأفريقى لفهم القرآن من خلالها إن غابت اللغة العربية :

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
الجزائر	العربية - الفرنسية البربرية	التفاسير العربية الترجمات الفرنسية
المجولا	برتغالية - لغات البانتو	الترجمات البرتغالية
بنين	الفرنسية - الانجليزية فوان - فوان - ديدى يوريا	الترجمات الفرنسية الانجليزية - اليوربا
بوتشوانا	انجليزية - سيتسوانا بانجواكيتس - باكويناس - بامانجوانا	الانجليزية
بوروندى	فرنسية - كيروندى سواحلية	ترجمات فرنسية سواحلية
كاميرون	فرنسية - انجليزية - لغات كاميرونية - بانتو سواحلية عربية	تفاسير عربية - ترجمات الانجليزية وسواحلية فرنسية
جمهورية افريقيا الوسطى	فرنسية - عربية - هاوسا سواحلية سانجو - بانتو	تفاسير عربية - ترجمات فرنسية وترجمات بلغة الهوسا والسواحلي
تشاد	فرنسية - عربية	تفاسير عربية - ترجمات فرنسية
جزر القمر	العربية - الفرنسية السواحلية	تفاسير عربية - ترجمات فرنسية وسواحلية

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
الكونغو	فرنسية - لغات بانتو	ترجمات فرنسية
جيبوتي	العربية - الفرنسية الصومالية - عفار	تفاسير عربية - ترجمات فرنسية
مصر	العربية - النوبية	تفاسير عربية
غينيا الاستوائية	الاسبانية - لغات البانتو	ترجمات اسبانية
أريتريا	عربية - أمهرية - انجليزية أورومو صومالية	تفاسير عربية - ترجمات الانجليزية وأمهرية
الحبشة	أمهرية - عربية - أورومو صومالية - انجليزية	تفاسير عربية - ترجمات الانجليزية وأمهرية
جابون	فرنسية - فانج - لغات بانتو	ترجمات فرنسية
جامبيا	انجليزية - فرنسية مالنيجي - ولوف - عربي	تفاسير عربية - ترجمات الانجليزية وفرنسية ترجمة بلغة الولوف
غانا	انجليزية - هاوسا - اشانتي فانتى كونشاس، فرافرا داجومبا - أكان - جا توي - نزيما - داجباني	ترجمات الانجليزية هاوسا .
غينيا	فرنسية - فلاي - بمبارا ماندي	ترجمات فرنسية
غينيا بيساو ووكيت فردى	برتغالية - كريول - فلاي ماندي	ترجمات برتغالية
ساحل العاج	مالينجي - بامبارا، ديول فلاي - فرنسية - باولي - يتي - أساتي - وبي ولغات أخرى	ترجمات فرنسية
كينيا	انجليزية - سواحيلية كيكوبر - لو - كامبي جالوكامب	ترجمات سواحيلية والانجليزية
ليسوتو	سيسوتو - انجليزية	ترجمات الانجليزية
ليبيريا	انجليزية - مادنجو - بسا فاي كروا - غريوا ولغات أخرى	ترجمات الانجليزية
ليبي	العربية - الايطالية الانجليزية	تفاسير عربية
مدغشقر	مالاجاس - فرنسي	ترجمات فرنسية
ملاوي	كيكيوا - انجليزية نيانجا	ترجمات الانجليزية
ماليني	بامبارا - مالينجي - ديولا فولاي - جولا - ميركا فرنسي	ترجمات فرنسية
موريتانيا	العربية - سونكني الفرنسية	تفاسير عربية

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
جزر موريتيوس	كريول - انجليزى - فرنسى هندى - أردو - صينى تاميل - تلجو - ماراى	ترجمات بلغات كريول انجليزية - فرنسية هندية - أردو - صينى - تاميل - تلجو - ماراى تفاسير عربية وترجمات فرنسية .
بلاد المغرب	العربية - الفرنسية	ترجمات سواحلية برتغالية - انجليزية ترجمات انجليزية ترجمات انجليزية افريكانية - المانية
موازمينق ناميبيا	السواحلية - البرتغالية الانجليزية انجليزى - افريكان المانى .	تفاسير عربية وترجمات بلغات الهوسا ولافرنسية
النيجر	هوسا - فولانى - عربى فرنسى .	ترجمات بالهوسا واليوربا والانجليزية
نيجيريا	هوسا - يوربا - انجليزى ايو - تيبى - ولغات كثيرة أخرى	ترجمات سواحلية فرنسية - انجليزية
رواندا	كينيا رواندا (بانو) سواحلية - فرنسية انجليزية	ترجمات برتغالية والانجليزية تفاسير عربية وترجمات فرنسية وولوف
سان توماس وبرنسيب	برتغالى - انجليزى	ترجمات بالكريول انجليزية وفرنسية
السنغال	ولوف - فولانى - ماندينجو سيرار - عربى - فرنسى	ترجمات انجليزية تفاسير عربية وترجمات ايطالية وانجليزية
سيشيل	كريول - انجليزى فرنسى	ترجمات بالزولو والافريكان والانجليزية .
سيراليون	كريول (٦١) ماندى تمنى - انجليزى	تفاسير عربية وترجمات انجليزية والانجليزية
الصومال	الصومالية - عربية ايطالية - انجليزية	ترجمات بالزولو والافريكان والانجليزية .
جنوب افريقيا	الزولو - بانو - افريكان انجليزية	تفاسير عربية وترجمات انجليزية
السودان	العربية الانجليزية	

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
سوازيلاند	الانجليزية - سيسواتي	ترجمات انجليزية
توجو	كابري - اوى - هوسا توي - مينا - كوتوكولى - سار - فرنسية	ترجمات بالهوسا والفرنسية
تونس	العربية - الفرنسية	تفسير بالعربية
أوغندا	لوجاندا - انجليزية سواحيلية	ترجمات بالوجاندا الانجليزية والسواحيلية
فولتا العليا	مومى - فولاني - ماندينجو سامو - جولا - بوبو - فرنسي بامبارا - موري	ترجمات بالفرنسية
زائير	سواحيلية - لينجالا كيكونجو - تشيلوبا فرنسية - انجليزية	ترجمات بالسواحيلية والفرنسية والانجليزية
زامبيا	لغات بانتو منها لوزي تونجاريمبابا - بالوندا لوفالي - نياجا انجليزية	ترجمات انجليزية
زيمبابوي	شيشونا - سندبيلي انجليزية ولغات أخرى	ترجمات انجليزية
تنزانيا	السواحيلية - لغات بانتو عربية .	ترجمات سواحيلية وتفسير عربية

ترجمات قليلة تعد على أصابع اليد الواحدة .

١ - اللغة الفرنسية : بها ترجمات إسلامية المصدر مثل ترجمة محمد حميد الله وهي الأكثر انتشاراً وطبعت حوالي اثني عشر طبعة وهي الترجمة التي يعتمد عليها حتى في الدعوة والنشر وإن كانت توجد ترجمات إسلامية المصدر أخرى ولكنها أقل انتشاراً مثل ترجمة صادق المازيغ من تونس وأبو بكر حمزة من مسجد باريس .

٢ - اللغة الإنجليزية : والترجمة الإسلامية المصدر والأوسع انتشاراً هي ترجمة عبدالله يوسف علي ومحمد مرمدوك بكتال وترجمة مولانا أبو الأعلى المودودي وآخرين من علماء الهند . وقد أصبحت ترجمة عبدالله يوسف علي هي التي يعتمد عليها في الدعوة والنشر حتى الآن حين ظهور تفسيراً أو ترجمة للمعاني أوفى وأشمل .

٣ - اللغة البرتغالية : وترجماتها المعروفة حتى الآن سبعة واحدة منها ترجمت بيد شاب مسلم غير متمكن من اللغة العربية والشريعة الإسلامية يسمى سمير الحايك وصدرت في عام ١٩٧٥ في البرازيل وترجمة أخرى شعرية لطبيب من أصل

ومن الجدول السابق يمكن أن نقسم مصادر المعرفة القرآنية للشعوب الأفريقية إلى ثلاثة مجموعات :

أ - التفاسير العربية .

ب - الترجمات الأوروبية .

ج - الترجمات الأفريقية .

أ - التفاسير العربية :

وهذه تنتشر بطبيعة الحال في البلاد الناطقة بالعربية أو البلاد التي تعرف العربية وفي هذه الحالة يكون التعرف على معاني القرآن الكريم من منابعه الرئيسية .

ب - الترجمات الأوروبية :

وهي سبعة لغات أوروبية وهي كالتالي : الفرنسية - الإنجليزية - البرتغالية - الإيطالية - الأسبانية - الأفريكانية (وهي لغة السكان البيض في جنوب أفريقيا ومشتقة من الهولندية واعتبرتها لغة أوروبية رغم موطنها الأفريقي) .

وإذا نظرنا إلى هذه الترجمات نظرة شاملة نجد أنها جميعاً تغلب عليها المصادر المسيحية وهي مصادر غير آمنة على نقل المعاني القرآنية الصحيحة وليس لها مصلحة في هذا النقل الصحيح ولم يتحمل المترجمون عناء ترجمة أسس الكتب حياً في الإسلام أو المسلمين أو مساعدة لهم . وقلما نجد ترجمة بين هذه الترجمات قام بها مسلم علماً

عربي وهو الدكتور نجيب معضاد .
وصدرت عام ١٩٦١ ويصعب
الحصول عليها الآن والباقي لقسس
موارنة في المهجر ، وهناك ترجمة
برتغالية تحت الاعداد في البرازيل
يقوم بها الأستاذ الدكتور حلمي
نصر أستاذ الدراسات الإسلامية في
جامعة سان باولو بتكليف من
رابطة العالم الإسلامي . (٧)

وخلاصة القول أن معاني

القرآن الصافية لم تصل بعد إلى
المتكلمين بهذه اللغة البالغ

عددهم في العالم كله ٧٦ مليون

نسمة (٩ في البرتغال + ٦٤

مليون في البرازيل + ٢ مليون في

أسبانيا + ١,٥ في موزمبيق

وانجولا + — مليون في جوا +

— مليون في الولايات المتحدة

+ عدة آلاف في مالاو وتيمور) .

٤ - اللغة الإيطالية : وبها حوالي تسعة

ترجمات وكلها عن مصادر غير

إسلامية ولم تصل إليها معاني

القرآن الصافية كذلك .

٥ - الأسبانية : وبها حوالي ١٥ ترجمة

منها ترجمة قام بنشرها مركز الطلاب

المسلمين في غرناطة وترجمة أخرى

لضفي الدين رحال في بونيوس

أيرس عام ١٩٤٥ ولم تقيم هاتين

الترجمتين بعد . أما باقي التراجم

فهي من مصادر غير إسلامية . كما
أن هناك ترجمة أخرى تحت
المراجعة والتصحيح وهي من عمل
المسلمين الأندلسيين في غرناطة
ويقود هذا العمل الأستاذ
عبد الغني ميلارد .

٦ - الأفريكانية : والترجمات الكاملة

لمسلمين مثل اسماعيل عبد الرازق

ومحمد أحمد بكر وهي ترجمات لم

تقيم بعد من المراجع الإسلامية

الرئيسية وقد صدرت في عامي

١٩٦٠ و ١٩٦١ على التوالي .

ومن هذا نجد أن المصادر الأوروبية

باللغات المتداولة في افريقيا لا يمكن الاعتماد

عليها إلا نادراً ويمكن حصر الترجمات

النافعة^(٨) في الترجمة الفرنسية لحמיד الله

والإنجليزية لعبد الله يوسف ، علي ، وترجمة

مولانا أبو الأعلى المودودي في الإنجليزية .

الترجمات باللغات الافريقية :

ويمكن حصر هذه الترجمات في ثمان

لغات وهذه اللغات هي :

: السواحيلية - اللوجاندا -

الهوسا - اليوربا - البيول - الولوف -

الزولو - الكزبول (وهي كريول المحيط

الهندي) .

(ذكر الأستاذ حميد الله في مجلة

فرانسيس إسلام التي كانت تصدر في

باريس (توقفت الآن) عن بعض ترجمات

سورة الفاتحة بلغات افريقية عديدة ولكنني

هنا أحاول حصر الترجمات الكاملة للقرآن الكريم كله .

الترجمات بالسواحيلية :

اللغة السواحيلية هي اللغة الأكثر انتشاراً في أفريقيا الشرقية والتي يفهم بها ما يقرب من ٢٥ مليون أفريقي في تنزانيا وكينيا وأوغندا ورواندا وبروندي وهي اللغة التي نشأت من امتزاج اللغة العربية باللهجات الأفريقية الساحلية ولغات البانتو وكان للهجات العربية من حضرموت وعمان والساحل اليمني المقابل ومن إيران والخليج العربي أثر كبير في تكوين هذه اللغة التي انتشرت في الجزر المقابلة للساحل الشرقي الأفريقي مثل زنجبار ولامو ويمنبا ومافيا ومباسا كما تنتشر في جزر القمر وسيشل .

وكان انتشار الإسلام من العوامل المساعدة على تكوين هذه اللغة متبينة المصطلحات القرآنية والإسلامية وامتدت جذور الشجرة العربية دماً ولغة وديناً حتى أن هذا المد اللغوي الديني لو ترك دون مقاومة المستعمرين والمبشرين لتعربت هذه المناطق .

والسواحيلية هي لغة التجارة ولغة التفاهم بين الشعوب المختلفة وهذا يظهر مدى أهميتها لتبليغ المعاني القرآنية للمسلمين .

وتاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة السواحيلية يعتبر مثلاً صارخاً لخطورة ترك

ميدان الترجمة للعابثين والحاquدين والمضللين من كل جنس ودين .

ودليلاً على أهمية رصد ما يظهر من الترجمات بلغات المسلمين وضرورة اهتمام الهيئات الإسلامية الدولية بتوفير التفسير الصالح لكل مسلم بلسانه .

قد تعجب أخي الكريم عندما أقول لك أن أول ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم بالسواحيلية قام بها القس جودفري ديل Godfrey Dale من رسائلات الجامعات لوسط أفريقيا وقامت بالنشر جمعية النهوض بالمعرفة المسيحية بلندن عام ١٩٢٣ م . وقد أقام ديل في زنجبار مبعوثاً لجمعية التبشير المسيحية المعروفة بـ C.M.S. من عام ١٨٨٩ حتى عام ١٨٩٧ ثم عاد إلى بريطانيا وترقى في السلك الكنسي ، فعمل في كلية سانت سافور ثم في نيوماركت ثم عاد مرة أخرى إلى زنجبار عام ١٩٠٣ حيث ألف ترجمته للقرآن الكريم عام ١٩٢٣ ، كما أنه صاحب مؤلف يدعى « الفروق بين المسيحية والمحمدية » .

“The contrast between christianity and Mohammedanism” ظهر في عام ١٩٠٥ وترجمة ديل التي أسماها

“Tafsiriyy Kurani ya Kiarabu Kwa Lugha ya Kiswahili” نشرت في ٦٨٦

صفحة مع مقدمة في ٢٢ صفحة وكتب اللغة السواحيلية بالحرف اللاتيني . وقد

قام ديل بعمله هذا كما يدعي بناء على رغبة العاملين في حقل التبشير في شرق أفريقيا

ليعينهم على نشر المسيحية والدفاع عنها أمام المسلمين علاوة على الهجوم على الإسلام بالنقد والتجريح .

وللقارئ أن يتساءل عن علاقة النهوض بالمعرفة المسيحية وترجمة معاني القرآن الكريم ؟ وفيما يلي ما جاء على لسان جودفري ديل، موضحاً أسباب قيامه بهذه الترجمة مع الاختصار الشديد :

« إن للقرآن مكانة عظيمة في شرق أفريقيا كما أن للإسلام موقعاً ممتازاً هناك واللغة السواحيلية هي لغة تزاوجت فيها اللغة العربية بالافريقية وكانت التعبيرات والمصطلحات القرآنية من أكثرها انتشاراً في السواحيلية ، وحتى مع انتشار الجهل وقلة التعليم فإن الأطفال المسلمون يحفظون القرآن عن ظهر قلب دون أن يفهموا معناه (كذا) ويرددونه في صلاتهم ليلاً ونهاراً ، وتأثرت اللغة السواحيلية كثيراً بالقرآن وهذا مما يسر عملية الترجمة . ولقد حاول رجال الارساليات المحافظة على السواحيلية نقية من التأثير العربي والقرآني ولكن كان من الصعب الوصول إلى نتيجة بهذا الصدد ، وتأكد لدينا أن اللغة السواحيلية بما تحويه من تعبيرات قرآنية وعربية قد أصبحت هي اللغة الأكثر انتشاراً ولغة التفاهم بين الناس ، لذا فقد وجب المبادرة بالبحث عن طريقة أخرى لوقف هذا الانتشار القرآني ، وإذا كان القرآن يتلى بدون فهم في الوقت الحاضر فإنه سرعان ما سيتلى بتدبر مع زيادة التعليم .

ومن الحكمة مواجهة هذه الحقيقة ، فنحن نواجه كتاباً عجيباً له تأثير ساحر حتى على غير المتعلمين والجاهلين بفحواه ، فهم يؤمنون بأنه الوحي السماوي المعجز نزل للناس كافة وهو يجب ما سبقه من كتب سماوية وعندما يستمع الافريقي البسيط إلى تلاوة القرآن فإنه يتأثر به وإن كان لا يفهم معناه ولكنه متأكد بأن القارئ يعرف المعنى وأن غيره من العلماء والفقهاء والمدرسين يعرفون المعنى : إذن لماذا نترجم القرآن ؟

لقد كان الإسلام أسبق منا في الميدان وكثيراً ما تقابلنا مصاعب في اقناع الناس ، ولا بد لنا من المواجهة مع المسلمين . فكان من اللازم معرفة القرآن الذي يتحدثون عنه . وكان من الضروري على المبشر أو المدرس المسيحي إما أن يتعلم العربية أو يترجم له القرآن الكريم إلى السواحيلية حتى يستطيع أن يناقش وكأن لسان الحال يقول « أعطينا ترجمة بالسواحيلية لنعرف من نحن وعلى أي أرض نقف » وبهذه الترجمة يمكننا حينئذ أن نشر عند المناقشة إلى السورة والآية بل وإلى السطر . وأتوقع أن يكون لهذه الترجمة النتائج التالية :

أ - أن المخطئ سينكشف أمره ويثبت الصحيح .

ب - يستضح الخير من الشر .

ج - لن يقول الافريقيون بعد اليوم « لو ان هؤلاء الأوروبيين يستطيعون قراءة القرآن لما ظلوا مسيحيين » .

د - سينكشف للافريقي ما يعلمه القرآن من تعذيب الزوجات وإباحة الطلاق ، والرق وسيقارن كل هذا بتعاليم المسيحية التي تنهى عن ذلك . وكثير من الأسباب الأخرى التي دعت إلى هذه الترجمة (انتهى كلام جودفري ديل) .

وقد لاحظ ديل عند الترجمة أن النسخة العربية التي في أيدي الافريقيين تحتوي الصفحة فيها على ١٥ سطراً وان القرآن يقع في ثلاثين جزءاً ، فعمد المترجم إلى كتابة ترجمته معطياً أرقام الآيات والسور وهذا : لإعانة المبشر على المناقشة والاستشهاد بالنص . كما أضيفت ٢٠٠ صفحة في نهاية الترجمة للشروح والهوامش وكل هامش يقابله رقم مسلسل يدل على مكانه في الترجمة .

هذا هو الكتاب الذي وقع بين أيدي المعلمين والمبشرين في افريقيا وقد بيعت الترجمة في زنجبار وأرسلت إلى الأرساليات والمبشرين والمدرسين للاستعانة بها في الرد على المسلمين . وقد قابل المسلمون هذه الترجمة بالغضب الشديد وكان الاستياء أكثر ما يكون على ما جاء في مقدمة هذه الترجمة من أن القرآن والانجيل يتعارضان بشدة وليس هناك مجالس للإيمان بهما معاً .

وإذا كانت الترجمة الأولى لمبشر مسيحي فان الترجمة الثانية كانت لداعية قادياني . فيالضيعة المسلمين وهوانهم على الناس ، فكتابنا الكريم عندما عجز أعداؤه

من النيل منه كتاباً عريباً ميبناً ، أصبح نهياً للتحريف والتشويه مترجماً بكل لسان .

ففي عام ١٩٥٣ ظهرت في أسواق نديوي ترجمة ميرزا مبارك أحمد الأحمدى في ١٠٦٢ صفحة صادرة عن البعثة الأحمدية الإسلامية وكذا ، وهي ترجمة تشتمل على النص العربي وفي مقابلها الترجمة السواحيلية في عمود مقابل . وميرزا مبارك هو رئيس البعثة الأحمدية في شرق أفريقيا وقد بدأ ترجمته عام ١٩٣٦ وانتهى من لبعها على الآلة الكاتبة عام ١٩٤٢ حيث عرضها على لجنة اللغات المحلية التي وافقت عليها عام ١٩٤٤ معتبرة أن لغتها السواحيلية في مستوى مقبول مع قائمة اقتراحات وتصحيحات لغوية . كما عرضت على عدد من دعاة الأحمدية في شرق افريقيا فأجازتها من وجهة النظر الطائفية واللغوية .

وقد صاحب هذه الترجمة شروح الغرض منها وهو الرد على الشبهات التي أثارها المبشرون ، ولاظهار تفوق التعاليم الإسلامية ، وبالطبع دست معتقدات القاديانية بين الشروح والهوامش ، فكأنهم ردوا على شبهات ليثيروا شبهات ، وعالجوا سموماً ليدسوا سموماً أخرى .

والملاحظ من خلال الترجمة أن المترجم كان واقعاً تحت ظل ترجمة سابقة « ديل » وقد طبع منها عشرة آلاف نسخة كطبعة أولى وكتبت بالحرف اللاتيني .

وأيضاً أثار ظهور هذه الترجمة عاصفة

شديدة من غضب المسلمين وغالبيتهم الساحقة من الشافعية (أهل السنة) واتهموا الأحمديّة بسوء القصد في الترجمة لتفسير الآيات والتعسف في تأويلها لتمشى مع معتقداتهم .

وقد انبرى عالم جليل هو المرحوم الشيخ عبدالله صالح الفارس للرد على الأحمديّة فألف كتاباً بعنوان « انحراف الترجمة القاديانية » أو "The preverseness of the Qadiani translation".

ولخطورة وغرابة التفسير الأحمدي قرر الشيخ الفارسي اصدار تفسير باللغة السواحيلية ليكون مرجعاً صحيحاً بين أيدي قراء السواحيلية وكان هذا القرار فيه شجاعة أدبية فائقة . فالرأي الإسلامي لا يستريح للترجمة لأن القرآن الكريم لا يمكن ترجمته ولن يستطيع أن يترجمه أحد ، والنص القرآني أنزله الله على نبيه بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه وتعالى ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . (٩ - الحجر) وكل ما يخططه البشر بأي لسان غير النص العربي فهو غير القرآن .

وكانت تجربة الشيخ صالح هي الأولى من نوعها لعالم مسلم في شرق أفريقيا — وكان القرآن الكريم ومازال يتلى ليلاً ونهاراً بلسان عربي مبين من ممباسا إلى نيروبي ومن زنجبار إلى كامبالا ، وان كانت اللغة العربية تختلف عن السواحيلية غير انها هي أحب لغة إلى

قلب المسلم الافريقي لأنها لغة القرآن الكريم وكان انتشار العربية لازمة مواكبة للإسلام في انتشاره حتى كان الاستفزاز المزلزل ، فالقرآن يترجم من قبل غير المسلمين . فكان واجباً على المسلمين وضع الأمور في نصابها بتقديم الشرح الصحيح والتفسير القويم لمعاني كتاب الله الكريم إلى المسلمين في شرق افريقيا بلسانهم .

وقد بدأ في ترجمته غفر الله له في عام ١٩٥٦ وكانت تظهر الترجمة على أجزاء . وطبع اثني عشر جزءاً حتى عام ١٩٦١ ، قوبلت من المسلمين بوجل شديد ، ثم ظهرت الترجمة الكاملة في مجلد واحد عام ١٩٦٩ صادرة عن المؤسسة الإسلامية في نيروبي .

وقد كان للمحسن الكبير حسن عباس شربتلي من جدة فضل كبير في ظهور هذه الطبعة (وغيرها) بصورة فاخرة جزاء الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء . كما كان لرئاسة المحاكم الشرعية القطرية فضل إعادة طبع هذه الترجمة عام ١٩٨٢ م وتوزيعها على المدارس والمساجد والجمعيات الإسلامية .

والشيخ الفارسي هو عبد الله بن صالح ابن عبد الله بن صالح قاسم منصور الفارسي - ولد في روى بعمان وكان يعمل رئيس قضاة كينيا وله ما يقرب من الخمسين مؤلفاً في شتى المواضيع الإسلامية ، ومن آثاره العظيمة كتبه في السيرة النبوية الشريفة ، وهذه الترجمة التي

أشرنا إليها . وكان داعية . نشيطاً محبوب
القرى والغابات مشياً على الأقدام للدعوة
في سبيل الله لا يمنعه كبر سنه أو وعورة
الطريق أو تعوقه مواسم الأمطار عن أداء
رسالته .

تعلم في زنزيبار وعاش بها حتى دفعة
الانقلاب الدموي عام ١٩٦٤ إلى الهجرة
إلى كينيا . وقد دعاه الشيخ قاسم
المزروعى رئيس القضاة في كينيا ليخلفه في
سدة القضاء لاعتلال صحته . وقد توفى
رحمه الله عام ١٩٨٢ في قريته روى بعمان
عن عمر يناهز السبعين .

ولا شك أن تفسير الشيخ صالح قد سد
فراغاً كبيراً وأدى خدمة جليلة للمسلمين
الناطقين بالسواحيلية . وأرجو أن لا يكون
هذا التفسير خاتمة المطاف بل تعقبه تفاسير
تشرح وتوضح بعضاً من فيض هذا القرآن
الكريم .

كما يوجد في اللغة السواحيلية ترجمات
جزئية متعددة منها ترجمة طبعت في لاهور
عام ١٩٣٦ مؤلفها م . فيروزدين وترجمة
جزئية للأمين بن علي طبعت أيضاً في
لاهور علاوة على أجزاء عديدة من القرآن
الكريم ظهرت تباعاً للشيخ عبد الله صالح
الفارسي قبل أن يجمع ترجمته الكاملة في
مجلد واحد .

الترجمات باليوربا :

ولقد تعددت أن انتقل من شرق أفريقيا
إلى غربها حيث تنتشر لغة اليوربا في نيجيريا

لتشابه في ظهور الترجمات بأيدي
المبشرين ، وليلمس القارئ بنفسه ما يحاك
للقرآن الكريم على جانبي القارة .

وقبائل اليوربا تتميز بلغة مشتركة من
عائلة الكونجو - النيجر ومن مجموعة الكوا
وهم ينتشرون في جنوب نيجيريا وفي
سيراليون وبنين وتوجو وغانا . وأكبر
مجموعة من اليوربا تتجمع في جنوب
نيجيريا في مقاطعات أوجون - أوندو -
لاجوس - بالورين - جيبا ولعل أعداد
شعب اليوربا قد بلغت الآن خمسة
وعشرون مليوناً أكثر من ثلاثة أخماسهم
من المسلمين .

وكانت أول ترجمة للقرآن الكريم بلغة
اليوربا من عمل قسيس مبشر يدعى
ميخائيل صمويل كول كان يعمل في
نيجيريا مبعوثاً للتبشير من قبل الجمعية
المسيحية للتبشير Christian missionary
society (C.M.A.) من عام ١٩٠٦
وآخر أخباره أنه كان ما يزال يعمل في
نيجيريا حتى عام ١٩٣٦ كمدير لكلية
أودودوا - افى - لاجوس . نشر ترجمته
التي طبعت مرتين الأولى عام ١٩٠٦ في
لاجوس والثانية عام ١٩٢٤ في اكسترا
بانجلترا وهي بعنوان "Al-Kurani. Ti a
yipada si ede Yoruba" . ومكتوبة
بالحرف اللاتيني وتقع في ٤١٠ صفحة
وهي ترجمة حرفية ولا تشتمل على النص
العربي . ولا اعتقد أن تكون أول ترجمة في
اللغة السواحيلية وأول ترجمة في لغة اليوربا

على جانبي القارة كانتا مجرد صدقة بحثة
لاثنين من المبشرين يعمل كل منهما في نفس
جمعية التبشير وكما جاءت ترجمات الأحمديّة
في أثر ترجمات المبشرين في شرق أفريقيا
فإن غرب أفريقيا قد نال حظّه أيضاً من
هذه الظاهرة ، فكانت ثاني ترجمة في
اليوربا هي ترجمة أحمديّة بعنوان
"Al Kurani mimo: ni ede Yoruba
ati larubwa." وصادرة في لاجوس عام
١٩٧٦ عن البعثة الأحمديّة الإسلاميّة .

ولما شعر المسلمون من اليوربا بحاجتهم
الماسة إلى ترجمة لمعاني القرآن الكريم بلغتهم
توضيح وتبين لهم معاني الكتاب العزيز
ومبادرة من الشهيد أحمد بللو رئيس وزراء
شمال نيجيريا وعضو المجلس التأسيسي
لرابطة العالم الإسلامي ظهرت أول ترجمة
لمعاني القرآن الكريم بلغة اليوربا كتبت بأيدي
إسلامية أمينة .

وقامت لجنة شكلها مجمع مسلمي
نيجيريا بترجمة القرآن الكريم إلى اليوربا
وكانت مكونة من الإمام محمد الأول
أوغسطو والحاج أحمد التيجاني أكوني
والحاج حسن يوشع دندي وغيرهم وذلك
تحت إشراف دولة الشهيد أحمد بللو
والأستاذ كامل الشريف عضوي المجلس
التأسيسي للرابطة ، وراجع الترجمة مجموعة
من كبار علماء بلاد اليوربا . وقد تفضل
خادم الحرمين الشريفين المغفور له الملك
فيصل بن عبد العزيز آل سعود ملك
المملكة العربية السعودية فأمر بطبع خمسة
وعشرين ألف نسخة كطبعة أولى من هذه

الترجمة على نفقته الخاصة وتم توزيعها على
مسلمي اليوربا .

وقد طبعت الترجمة في دار العربية في
بيروت عام ١٩٧٣ . وهي بعنوان
"Al Kurani ti a tumo si ede
Yoruba" وهي تقع في ٥٧٥ صفحة
وتشتمل على النص القرآني شأنها شأن
الترجمات التي يقوم بها مسلمون . ولغة
اليوربا مكتوبة بالحرف اللاتيني في الهوامش
تخطيط بالنص العربي كما كتبت شروح أسفل
الصفحة .

وكان لهذه الترجمة أثر كبير في توضيح
آيات الله البينات لدى المتكلمين بلغة
اليوربا ونهافت الناس للحصول على نسخة
من الطبعة الأولى ، والتي اختفت بسرعة
لشدة الطلب عليها من أبناء أمة الإسلام من
اليوربا . فبادر المغفور له الملك خالد بن
عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية
السعودية فأمر بالطبعة الثانية المنقحة على
نفقته الخاصة والتي طبع منها ٢٠٠ ألف
نسخة وزعت في سبيل الله وكانت الطباعة
عام ١٩٧٧ وفي نفس دار النشر ، كما بادر
بعض المحسنين وطبعوا غدة آلاف أخرى
من الترجمة طلباً لثواب رب العالمين .

وبهذا العمل الرائع تم تدارك ما أوجده
ترجمات غير أمينة بسبب إهمالنا لواجب
البيان والتبليغ .

ورب ضارة نافعة ، فقد كانت ردة الفعل
في شرق أفريقيا بعد ترجمة « ديل » أن
أنبرى له الشيخ عبدالله صالح الفارسي
بترجمته بالسواحيلية كما كانت ترجمة

أوغسطو واكوني ودندي باليوربادية في غرب افريقيا رداً حاسماً على « كول » .

وقد سبقت الترجمة باليورباوية الإسلامية عدة محاولات لأفراد مثل ترجمة الحاج عبد السلام بولاجي والتي لا أعرف ان كانت قد طبعت أم بقيت في صورة مخطوطة . ولاشك أن عمل الفريق كان أشمل وأتم من عمل الأفراد .

الترجمات الأمهرية :

وهي لغة سامية جنوبية وهي واحدة من اللغات الأثيوبية الوسطى . والأمهرة الأحباش نصارى أرثوذكس ولغتهم هي اللغة الرسمية للحبشة ويسكنون الهضبة الوسطى شمال بحيرة تانا في مقاطعات شوا وجوجام وبجمود . وتوجد في هذه اللغة ترجمة كاملة واحدة غير معروفة المؤلف وهي بعنوان « القرآن الكريم » ولا تشتمل على النص العربي مما يشير إلى أن المؤلف في الغالب ليس مسلماً كما أن هناك مؤشرات أخرى تؤكد ذلك والترجمة مطبوعة في المطبعة الفنية المحدودة باديس أبابا عام ١٩٨١ حسب التقويم الحبشي وهو يعادل عام ١٩٧٢ أو ١٩٧٣ بالتقويم الجريجوري (ميلادي) .

والترجمة مكتوبة بالحرف الأمهري وتقع في ٤٥٧ صفحة ، وقد نشرت أول طبعة من هذه الترجمة في عهد أول حكومة أثيوبية للامبراطور هيلاسيلاس ، وتوافق عام ١٩٣٨ بالتقويم الحبشي أي عام ١٩٢٩ جريجوري (ميلادي) .

وللترجمة مقدمة عن الامبراطور وعهده وحكومته كما انها تشرح مخارج الألفاظ والأصوات وطريقة النطق ، والترجمة حرفية . ولجنة الترجمة شكلت برئاسة الامبراطور لترجمة القرآن الكريم إلى الأمهرية لتحريفه رغم أن المسلمين الأحباش وهم يزيدون عن ٦٠٪ من مجموع الشعب الأثيوبي تعرف غالبيتهم اللغة العربية لغة القرآن .

كما توجد مختارات من القرآن مترجمة وردت في مقالة في أحد الدوريات التي تصدر في برلين عن اللغات الشرقية عام ١٩٠٦ وهي في ٣٧ صفحة ومحررها ايجون ميتوخ الألماني والمترجم إلى اللغة الأمهرية هو اليكاتاجي .

ترجمات الكريول :

وكما أسلفنا عن لغات الكريول والتي هي خليط من لغات المستعمرين والوطنيين ونحن الآن بصدد الترجمة الكاملة في لغة الكريول السائدة في جزر موريتيوس (موريس) وهي خليط الفرنسية باللغة المحلية وكريول الفرنسية هي لغة أكثر ثباتاً من كريول اللغات الأخرى وهي تنتشر في جزر المحيط الهندي وجزر الأنتيل . ومؤلف هذه الترجمة هو الدكتور حسين نهاو وهو أحد الدعاة العاملين في الحقل الإسلامي وله ترجمة باللغة الفرنسية علاوة على ترجمته بلغة الكريول . والترجمة في ٩٩ صفحة ومكتوبة بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي ولها مقدمة للمؤلف في

صفحتين وهي بعنوان « القرآن الكريم
ترجمة بالكريول » وطبعت في مطبعة
ريجنيت في بورت لويس بجزيرة موريتيوس
عام ١٩٨٢ .

الترجمات باللوجندا :

واللوجندا هي اللغة التي تنتشر في
جنوب وشرق أوغندا ويتفاهم بها ما ينوف
عن الثلاثة ملايين مسلم . وبعد أن ظهرت
الترجمة القاديانية باللغة السواحيلية عام
١٩٥٣ لميرزا مبارك آفة الذكر ، سرعان
ما ظهرت ترجمة قديانية بلغة اللوجندا تعتبر
أول ترجمة للقرآن الكريم بهذه اللغة مما
سبب استياءً شديداً بين المسلمين وقد
علمت أن الرئيس عيدي أمين جمع هذه
الترجمة وأمر بإحراقها ولم يبق منها سوى
اعداد قليلة جداً . وهي تقع في ١٠٠١
صفحة وهي بعنوان Kurani Entukuvu
ويبدو أن لجنة من المترجمين قد قامت بهذا
العمل وعلى رأسهم زكريا كيزيتوبولوا
وقامت بالنشر البعثة الأحمدية في أوغندا ،
وكتبت بالحرف اللاتيني وتشتمل على
النص القرآني ، وتم الطبع في كمبالا -
أوغندا عام ١٩٧٣ .

وكما كانت أول ترجمة في السواحيلية
واليوربا لاثنين من المبشرين المسيحيين فإن
أول ترجمة في لغة اللوجندا كانت لمبشرين
من الفرقة الأحمدية القديانية .

وقد أعيدت طباعة هذه الترجمة مرة
أخرى عام ١٩٨٤ وكانت الطباعة هذه

المرّة في إنجلترا والناشر البعثة الأحمدية -
بايجولدواموا في أوغندا . بعد ظهور الطبعة
الأولى لهذه الترجمة تحرك المسلمون
الناطقون باللوجندا للدفع الضرر ، فبادروا
إلى القيام بترجمة بلغتهم تعاون عليها الشيخ
عبد الرازق أحمد ماتوفو مفتي أوغندا في
ذلك الوقت مع الشيخ شعيب سيماكولا
وأتموا ترجمة معاني ٢٢ جزءاً من القرآن
الكريم وأتم الشيخ عبد الرازق العمل بعد
وفاة الشيخ شعيب عام ١٩٧٤ . وظهرت
هذه الترجمة على مراحل ففي عام ١٩٨٣
طبعت المؤسسة الإسلامية في نيروبي كينيا
ترجمة جزء عم للشيخ عبد الرازق ماتوفو
تقع الترجمة في ١٠٥ صفحة مكتوبة
بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي
وكانت بعنوان "Kuraane Entukuvu"
Juzu Amma" Nairobi, 1983. وفي
عام ١٩٨٤ جزء آخر من الترجمة يشتمل
على ترجمة معاني القرآن الكريم من أول
سورة الفاتحة حتى سورة التوبة وهي
مطبوعة في نفس المطبعة ونفس العنوان
وتقع في ٤١٨ صفحة علاوة على ٣٥
صفحة كمقدمة للكتاب . ثم ظهر عام
١٩٨٥ جزء آخر من الترجمة ينتهي بها إلى
آخر سورة العنكبوت أي نهاية الجزء
الحادي والعشرين ويصل ترقيم الصفحات
المتسلسلة إلى ٨١٧ صفحة . هذا ما وصل
إلى علمي عن هذه الترجمة وما وصل إلى
مكتبتني حتى الآن ولعل جزءاً ثالثاً وأخيراً
يكون قد ظهر لتم الترجمة الكاملة^(٩)

ولعل رابطة العالم الإسلامي بما لها من
أياد بيضاء في حقل ترجمات معاني القرآن
الكريم أن تهتم باخراج هذا العمل في كتاب
واحد بعد مراجعته وتنقيحه .

وقد علمت أن المسلمين في أوغندا قد
شكلوا لجنة من معهد بلال الإسلامي في
كمبالا تحت رئاسة الشيخ علي كلومبا
نائب المفتي لعمل ترجمة جديدة .
والعاملون في هذه الترجمة معظمهم
تخرجوا من الجامعات الإسلامية كالأزهر
الشريف وجامعة الملك عبد العزيز وجامعة
المدينة المنورة . وقد قسمت اللجنة نفسها
إلى ثلاثة مجموعات . تقوم كل مجموعة
بترجمة عشرة أجزاء من القرآن الكريم .
ولهذا اللجان لقاء أسبوعي يتم فيه
عرض ما تم من الترجمة ويطرح الأمر
لمناقشته ومراجعته وتصحيحه وآخر
عهدي بهذا العمل انه قد تم حتى الآن
ترجمة اثني عشر جزءاً من القرآن الكريم .
وندعو الله أن تكلل هذه الجهود
المباركة بالنجاح وان يتصدى لطبع هذه
الترجمة من يريد ثواب الآخرة .

ترجمات الأفريكانية :

الأفريكانية هي لغة اندواوروية خليط
من الهولندية والألمانية وتعتبر اللغة الأم
للسكان البيض في جمهورية جنوب أفريقيا
والتي يبلغ عدد سكانها ٣٠ مليون نسمة
ويشكل المسلمون نحو ٢٪ من السكان .
ويصنف السكان في جنوب أفريقيا

نتيجة لسياسة التفرقة العنصرية السائدة في
البلاد إلى أربع مجموعات عرقية هي :

أ - السود ويبلغ عددهم نحو ٢٢ مليون
نسمة .

ب - البيض وعددهم نحو ٦ ملايين
نسمة .

ج - الملونين ويبلغ عددهم نحو ٢,٥
مليون نسمة .

د - الهنود ويبلغ عددهم نحو ٨٠٠ ألف
نسمة .

وأكثر إنتشار للمسلمين في جنوب أفريقيا
بين الملونين والهنود ويتركزون في مقاطعات
الكاب وناتال وترنسفال .

ويستعمل المسلمون اللغات الانجليزية
والافريكانية وهما اللغتان الرسميتان للدولة
علاوة على اللغات الافريقية المحلية وأشهرها
لغات البانتو ومنها الزولو ثم اللغات الأردية
والعربية واللغات الهندية . وكان أول
دخول الإسلام في جنوب أفريقيا عام
١٦٥٢ م وذلك بوصول موجات
المستعبدین الأولى من المسلمين إلى منطقة
الكاب قادمين من اندونيسيا التي كانت
تحت حكم الهولانديين في ذلك الوقت ،
وقد جلبوا قسراً كعبيد للعمل في مزارع
الهولانديين ، وجلب الإنجليز عمالهم من
الهند للعمل لديهم في مزارع القصب في
ناتال كما قدم مسلمون آخرون من زنجبار
إلى منطقة دربان . وقد شيد هؤلاء

المسلمون العديد من المساجد في كينب
تاون ودربان وجوهانسبرج وذلك بعد
تاريخ طويل من الكفاح للاحتفاظ بهويتهم
الإسلامية أمام المعاملة البربرية التي عاملهم
بها البيض لتحويلهم عن دينهم .

وقد ظهرت أخيراً ترجمة أفريكانية
كاملة عام ١٩٨١ في جوهانسبرج ، ولهذه
الترجمة طبعة سابقة ظهرت عام ١٩٦١ في
كاب شتات ، وهي ترجمة للإمام محمد
أحمد بكير بعنوان "Die Heilige
Qur'an أو القرآن الكريم أو المقدس
والناشر لطبعة عام ١٩٨١ هو مركز
الدعوة الإسلامية بديرين وهي مكتوبة
بالحرف اللاتيني ولا تشتمل على النص
العربي خلافاً للقاعدة القائلة بأن معظم
ترجمات المسلمين تشتمل على النص العربي
ولعل هذه الطبعة قصد بها غير المسلمين
وهي تقع في ٤٦٤ صفحة وتكاد أن تكون
ترجمة حرفية بدون أي هوامش أو شروح
وتبدأ بمقدمة للإمام تقع في ٤١ صفحة .
وقد قسم المؤلف ترجمة السور إلى
مجموعات من الآيات كل مجموعة لها عنوان
للمعنى أو الموضوع الذي تدور حوله هذه
الآيات محتفظاً في الوقت نفسه بترتيب
وترقيم الآيات وترتيب السور كما هي في
النص العربي .

وتوجد ترجمة سابقة لهذه الترجمة
ظهرت عام ١٩٦٠ لاسماعيل عبد الرازق
وشيوخ صالح دين بعنوان القرآن المقدس
وتقع في ثلاثة أجزاء . وتوجد ترجمات

جزئية منها واحدة طبعت في بريتوريا عام
١٩٥٠ وهي لمجهول .

كما أشار الأستاذ محمد حميد الله والذي
كان ينشر مقالات في مجلة « الهادي
الأمين » والتي كانت تصدر في ديرين في
أربعة لغات عن ظهور سلسلة من التفاسير
القرآنية باللغة الأفريكانية في الأعوام
١٩٥٨ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ للأنسة شريفة
ماكدا . كما أشار أيضاً إلى محاولات
لترجمات جزئية لمعاني القرآن الكريم
بأفريكانية المكتوبة بالحرف العربي من قبل
اثنين من الطلاب الدارسين بمكة المكرمة
وهما سليمان محمد طيب الكيفي وهاشم
عبد الرؤوف وكان ذلك في عام ١٩٤٦ ،
ثم محاولات أخرى من قبل معهد فائرفال
الإسلامي بجوهانسبرج وكان ذلك عام
١٩٦٠ .

ترجمات الزولو :

ولغة الزولو هي إحدى لغات مجموعة
البانتو الجنوبية الشرقية وهي تنتشر في
زيمبابوي - بوتشوانا - سوازيلاندا -
زيمبابوي - لسوتو - جمهورية جنوب
أفريقيا . وهي تشتمل على العديد من
اللهجات منها لهجة نجوني والتي تتفرع منها
الزولو أو الزوندا وهي أقرب ما تكون
لهجة سوتيو ويستعملها ما يقرب من
أربعة ملايين نسمة وإذا انضمت اللهجات
المشابهة يصل العدد إلى ثمانية ملايين
نسمة .

. وتشكل قبائل البانتو ٧٠,٢٪ من عدد السكان في جنوب أفريقيا ويمكن تقسيمهم كما يلي : ١٨,٨٪ زولو - ١٨,٣٪ زوسا - ٧,٨٪ تسوانا - ٧,٥٪ ييدي - ٦,٣٪ سوتو - ٣,٥٪ تسونجا - ٢,٢٪ سوازي - ١,٧٪ فندا - ٠,٥٪ ليسوتان .
والترجمة الوحيدة لمعاني القرآن الكريم بلغة الزولو لم تظهر إلا عام ١٩٨١ ولأول مرة يمكن لأبناء هذه اللغة أن يتصلوا بمعاني القرآن الكريم من خلال لغتهم الأم . فبعد ما يقرب من التسعة أعوام من العمل المضني تمكن مولانا س . م . سيما سكرتير جامعة العلماء بناتال ورئيس دار العلوم في نيوكاسل - ناتال وبمعاونة من قاسم ماباسو مدرس لغة الزولو من ترجمة معاني القرآن الكريم . وقد استعان المؤلف بتفاسير عربية مثل تفسير الجلالين وتفسير أردية مثل تفسير الحسيني والبيان وغيرها هذا علاوة على بعض الترجمات الإنجليزية .

والترجمة تقع في ٦٣٣ صفحة بعنوان "Ikhurani Eyingcwele" وهي مكتوبة بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي وعلى مقدمة في ستة عشر صفحة والترجمة غنية بالشروح في أسفل الصفحات . وقد أعتتت جامعة العلماء بناتال بالنشر .

ترجمات الهوسا :

وقبائل الهوسا تشكل أكبر مجموعة إسلامية في غرب أفريقيا وجنوب الصحراء الكبرى وتنتشر في مقاطعات سكتو وكانو

وزاريا وبلوتشي . وان كانت لغة الهوسا تنتشر في كل افريقيا الغربية إلا أن معظم المتحدثين بها يتركزون في شمال نيجيريا وجنوب النيجر ، وهي تعتبر اللغة المشتركة التي تفاهم بها شعوب كثيرة في نيجيريا والنيجر وغانا وساحل العاج والسودان وبنين وتوجو وبوركينا فاسو ويقدر عدد الناطقين بالهوسا بنحو أربعين مليوناً غالبيتهم الساحقة من المسلمين المالكية وكثيرون يتبعون الطريقة التيجانية وقد بدأت قبائل الهوسا في التحول إلى الإسلام في القرن السابع الهجري وانتشر انتشاراً واسعاً في القرن التاسع الهجري ، ولغة الهوسا تذر بال كلمات العربية وهي أحد فروع اللغات الشادية من العائلة الافروآسيوية فقد قسمت اللغات الشادية إلى مجموعتين . مجموعة اللغات الشادية الشرقية أو البيوماندارا ثم مجموعة اللغات الشادية الغربية أو الشادية الحامية أو لغات الهضبة الساحلية وهي المجموعة التي منها لغة الهوسا الواسعة الانتشار والتي يعرفها ٨٠٪ من سكان نيجيريا وتكتب لغة الهوسا بالحرف العربي وخصوصاً الكتابات الدينية إلا أن الحرف اللاتيني أخذ يحل محل الحرف العربي بالتدريج وهذه واحدة من انتكاسات التغريب . في عام ١٩٧٩ م ظهرت الترجمة الكاملة لمعاني القرآن الكريم بلغة الهوسا وهي ترجمة فضيلة الشيخ أبي بكر محمود جومي قاضي قضاة شمال نيجيريا وعضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بالتعاون مع عدد من كبار

علماء المسلمين في شمال نيجيريا ممن يجيدون العربية ولغة الهوسا وقد احتاج اتمام هذا العمل الجليل إلى نحو سبع سنوات والترجمة تقع في ١٣٧٢ صفحة وتشتمل على النص العربي وبجواره الترجمة كما كتبت الشروح في أسفل الصفحات ولكن للأسف فإن الترجمة كتبت بالحرف اللاتيني وليس بالحرف العربي كما كانت تكتب لغة الهوسا في السابق ولعل هذا يستدرك في الطبعات التالية ، وقد قامت رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة مشكورة بالنشر وتمت الطباعة في دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت - لبنان وذلك على نفقة المغفور له الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود خادم الحرمين الشريفين وملك المملكة العربية السعودية . والترجمة بعنوان « ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغة الهوسا Tarjamar ma'anonin Al Kur'ani Maigirma Zuwa Harshen Hausa » ثم تلت الطبعة الأولى طبعة ثانية ظهرت في عام ١٩٨٢ مزودة ومنقحة وتقع في ١٤١٨ صفحة لنفس المؤلف ونفس الطابعين وقد زيدت قائمة شرح للمفردات في نهاية الكتاب ، كما أضيف فهرس في ٤١ صفحة يسهل الوصول إلى المواضيع المختلفة والقوانين الشرعية والأحكام والسير مرتبة ترتيباً أبجدياً . كما أضيفت فقرة في أحكام التلاوة . والمؤلف الحاج أبو بكر محمد جومي ولد في بلدة سوكتو عام ١٩٢٢ وتلقى تعليمه الأولي في سوكتو والقرى

المجاورة ثم درس الابتدائي والثانوي في سوكتو وفي مدرسة القانون في كانو وكلية التربية في باختورودا في السودان وعين مشرفاً للتعليمي ثم نائباً لكبير القضاة في شمال نيجيريا ثم كبير للقضاة وبعد تقاعده عين رئيساً للجنة الحج الخيرية الوطنية كما أنه رئيس جماعة نصر الإسلام ورئيس مجلس إدارة معهد المعلمين الوطني في كودونا . وقد سبقت الترجمة الكاملة صلور ترجمته لجزئ عم وتبارك بمراجعة وتدقيق وتصحيح فضيلة الشيخ محمد ناصر كبارا من كانو وفضيلة الشيخ أحمد العربي من جوس ويمكن اعتبار ترجمة الجزئين الآخرين للقرآن الكريم والتي تقع في ٦٧ صفحة مقدمة لترجمته الكاملة بعد ذلك والتي تعتبر من ناحية اللغة عملاً كلاسيكياً مكتوباً بلغة الهوسا الواضحة والتي تفهم من المتكلمين بالهوسا من اللهجات المختلفة .

ومازالت اللغات الأفريقية الكبرى في حاجة ماسة إلى ترجمات القرآن الكريم وتفصيله كترجمة الشيخ أبو بكر جزاه الله خير الجزاء .

وإن كان علماء الهوسا الأوائل قد فسرُوا القرآن الكريم باللغة العربية لشعوبهم التي كانت مجتهدة في تعلم العربية وهذا أولى من الترجمة فلا أقل من أن تكتب ترجمات الهوسا بالحرف العربي إن كان النشاط في تعلم العربية قد قل عن السابق كما أن أحياء تفسير الشيخ عبد الله بن محمد

فوديو والذي كتبه في أوائل القرن التاسع عشر باللغة العربية يعتبر عملاً مكملًا لجهود الشيخ أبو بكر محمود جرمي .

ترجمات الفولاني :

وتسمى الفولا والفولاني والبيول والتوكولور والفوتا والفولفيدي ومن لهجاتها الباجرمي والبورو وفوتافولا وغيرها وهي تنتشر في السنغال وموريتانيا وغينيا وسيراليون وبوركينا فاسو ومالي ونيجيريا وهي من مجموعة النيجر - كونغو ومنها تحت عائلة الأطلسي الغربية والتي قسمت إلى فرع شمالي وفرع جنوبي والفولاني تتبع الفرع الشمالي . وهم شعوب رعوية كثيرة الحركة والنزوح إلى أماكن الرعي لذا فمن الصعب تقدير أعدادهم وإن كان تقدير ريتشارد ويكن لهم ١٢ مليون يعتبر تقديراً متواضعاً والغالبية الساحقة مسلمون وكثيرون يتبعون الطريقة التادرية وكانوا يكتبون لغتهم بالحرف العربي ثم تحولوا إلى الحرف اللاتيني وقد نمت علاقات وثيقة بين الفلاني والهوسا . ويقال أنهم قدموا من صعيد مصر والسودان واتجهت هجرتهم إلى الشمال الأفريقي ثم اتجهوا جنوباً وهم يدينون بالمذهب المالكي وظهر منهم المجاهد عثمان بن فوديو الذي تأثر بالدعوة الوهابية وعاد إلى بلاده ليحدث الدين ويعلن الجهاد وينشر الإسلام . بين القبائل الوثنية ، والترجمة الكاملة لمعاني القرآن الكريم صدرت في عام ١٩٨٢ "Le Coran Francais-Peul" وهي ترجمة فرنسية -

فلاني والمترجم هو عمر با مع مقدمة لرئيس الدولة السنغالية ليوبولد سنجور ووقع مقدمته بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٧٠ فهل كتبت المقدمة عام ١٩٧٠ ونشرت الترجمة عام ١٩٨٢ أم أن هذه الترجمة هي الطبعة الثانية هذا ما لم أتمكن من التحقق منه . والترجمة على ما يبدو ترجمة حرفية عن اللغة الفرنسية فالترجمة الفرنسية والترجمة الفولانية يتوازيان في مهرين متجاورين في الصغرة ولا توجد أي شروح على الإطلاق واكتفى المؤلف بترجمته الحرفية عن الفرنسية سطرًا بسطر ويبدو أن الترجمة الفرنسية هي للكاثوليكي لويس ماسينيون والترجمة لا تشتمل على النص العربي وتقع في ٦٥٤ صفحة ، والكتاب مطبوع في فرنسا والترجمة تحتاج إلى تقييم وإن ينظر إليها بمحذر فالترجمات الأوزوية غالييتها العظمى سيئة ومحرفة .

لذا ففي تقديري أن الشعب الفولاني الذي حمل الإسلام إلى غرب إفريقيا والذي كان منه مجددون أمثال المجاهد عثمان بن فوديو يستحق أن تكون لديه ترجمة موثقة لمعاني القرآن الكريم تعين الأجيال الجديدة التي لا تجد سبيلاً لتعلم العربية أن تتعرف على معاني كتاب رب العالمين .

ولرابطة العالم الإسلامي إياد بيضاء في هذا المجال وخصوصاً أن التبشير يركز على الشعب الفولاني بالذات لأسباب لا تخفى على أحد .

ترجمات الولوف :

ولغة الولوف هي أحد اللغات المنتشرة في السنغال . وهي أحد لغات « النيجركونغو » من مجموعة لغات الأطلنطي الشمالية . وقبائل الولوف تسكن منطقة السافانا شمال غرب السنغال فيما بين نهر السنغال شمالاً حتى نهر جامبيا جنوباً ، ويبلغ عدد سكان السنغال نحو ٦ ملايين نسمة . والولوف يشكلون ٣٦٪ من سكان السنغال و ١٥٪ من سكان جامبيا وموريتانيا . وتعتبر الولوف اللغة الثانية في السنغال ويتحدثها ٣٠٪ آخرون من السنغاليين من غير الولوف وتستعمل كلغة التجارة في خارج مناطقهم .

وجميع الولوف مسلمون ، وقلة نادرة من المسيحيين في المدن الساحلية ، ويتبع ٦٠٪ منهم الطريقة التيجانية و ٣٠٪ الطريقة المريدية والباقي ١٠٪ يتبعون الطريقة القادرية واللغة العربية واسعة الانتشار ولعل ذلك هو السبب في عدم وجود ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم بلغة الولوف وهذا سبب صحي ، فالترجمة هي ظاهرة ضعف في تعلم العربية لغة القرآن .

وبالرغم من عدم وجود ترجمة كاملة بلغة الولوف إلا أنني أريد هنا إثبات محاولة الترجمة التي قام بها المعهد الإسلامي في داكار .

قفي عام ١٩٨١ قام المعهد بنشر ترجمة لسورة الفاتحة وسورة البقرة بلغة الولوف مع النص العربي المكتوب بالخط المغربي ، والترجمة تقع في ٥٠ صفحة ونشرت بعنوان « ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الولوفية » *Al Qur'an Ju Tedd Ji ci Lammin u Wolof* .

ولا توجد شروح بالترجمة وتكاد أن تكون حرفية ، كما لم يذكر اسم أو أسماء المؤلفين أو المراجع التي استندوا إليها عند الترجمة .

وقد توقف المعهد عن الاستمرار في إصدار الترجمة في أجزاء متتالية كما توقعنا والغريب في الأمر هو كتابة لغة الولوف بالحرف اللاتيني ، ولغة الولوف هي لغة القبائل التي تعيش بجوار موريتانيا العربية والتي دخلت الإسلام مبكرة ولا بد أن تأثير العربية الشامل عليها يدفعها لكتابتها بالحرف العربي وليس هناك أنسب من الكتابات الإسلامية لاستعمال الحرف العربي . ولعل المسلمون يتنبهون لأهمية إثبات لغاتهم في الحرف العربي كخطوة أولى نحو التعرف على كتاب الله . وننادي من هنا بلاد السواحلية واليوسا والفلائي والولوف والصومالية واليوربا بأن الوقت قد آن لاستعمال الحرف القرآني .

كلمة أخيرة :

فإن القارة الأفريقية والامتداد الطبيعي للإسلام قد تركت لعبث المبشرين من كل

المعلماء في علم الأجناس البشرية (الانثروبولوجي) وعلماء في اللغات ولعدة سنوات بعملية مسح لشعوب أوغندا خلصوا منه إلى أن شعوب أوغندا المختلفة تستعمل ٢٢ لغة أساسية علاوة على لهجات أخرى أقل أهمية .

وأن الإنجيل يحتاج إلى ٢٢ مشروع ترجمة حتى يتأكدوا من وصوله وتبليغه إلى كل أوغندي بلغته الأم والتي هي أقوى لغة تؤثر في الإنسان ، وقد توافرت الجمعية على هذه المشاريع واحتفلت منذ أربع سنوات في أحد كنائس كمبالا بالترجمة رقم ٨ للإنجيل^(١) وكانت بلغة الكاكوا ويبيع هذا الإنجيل لشعب الكاكوا بما يساوي نصف دولار لأنه شعب فقير لا يعيش في المدن كما أن الترجمة طبعت في أقرب المطابع لأوغندا والتابعة للجمعية حتى لا يكون النقل مكلفاً ، ثم شرعوا في الترجمة رقم ٩ وذلك حسب أولويات مدروسة لأعداد الناس وقبائلهم وأهمية نشاطاتهم وغير ذلك مما درس دراسة علمية واسعة يسرون على أساسها .

كل هذا في دولة واحدة ونشاط الجمعية يغطي العالم أجمع . فأين نحن وقرآنا من هذا التبليغ المنظم والمبني على الدراسة العلمية . ان عدد ترجمات معاني القرآن الكريم التي نشرت باللغات الافريقية بصورة كاملة ومن مصادر أهل السنة وليس من مصادر غير مأمونة كترجمات المنصرين والأحمديّة وأضرابهم لا تزيد عن

مذهب ودين فترجموا كتاب رب العالمين كما يحلو لهم دون رقيب وحرفوا ما شاء لهم التحريف وجلبوا أذنانهم من القاديانيين ليتموا التحريف باسم الإسلام والمسلمون مما كتبوا براء ، فالميلدان خال أو يكاد ، وحولوا شعوباً عن كتابة لغاتها بالحرف القرآني فأوقفوا مد التعريب . وأوهمو المسلمين ان ترجمة معاني القرآن الكريم حرام ثم أغرقوا أفريقيا بترجماتهم للإنجيل والكتابات المسيحية وبذلك تم حصار الأفريقي المسكين الذي لا يجد أمامه إلا عقيدة التثليث التي حار أصحابها أنفسهم في فهمها .

ونجد أن أكبر عدد من ترجمات الكتاب المقدس في العالم موجود في القارة الافريقية . فقد ترجم ترجمة كاملة إلى ١٠٧ لغة أفريقية وذلك حتى عام ١٩٨٤ . كما ترجم العهد الجديد فقط إلى ١١٧ لغة افريقية حتى نفس التاريخ . بينما توجد مختارات منه في ٢٣٩ لغة افريقية هذا حسب احصاء جمعية الكتاب المقدس فرع جنوب افريقيا . وان الجمعية المذكورة والتي تنتشر في عواصم الدنيا كلها ، والتي تنتشر مطابعها في هونج كونج وسنغافورة ولندن ونيويورك وغيرها ، لها ميزانية ضخمة وتقوم بتبليغ الإنجيل إلى شعوب الأرض جميعاً . ولنضرب مثلاً واحداً لهذا النشاط العارم في إبلاغ الإنجيل إلى الدنيا .

ففي دولة أوغندا قامت مجموعة من

ست ترجمات في لغات

١ - الهوسا .

٢ - اليوربا .

٣ - السواحيلية .

٤ - الكريول (في جزر موريس)

موريتانيوس .

٥ - الزولو .

٦ - الأفريكان .

كما توجد ترجمة جزئية في كل من الفولا
(الفولاني) واللوجاندا .

وسمنا عن اجتهاد الرابطة في طبع ترجمة
معاني القرآن الكريم باللغة الصومالية .

وهنا لابد من وقفة يجب أن نوضح فيها
أن الترجمة كما أنها وسيلة للتبليغ إلا أنها قد
تكون سبباً في تراخي الشعوب في تعلم
اللغة العربية وفهم القرآن الكريم من معينه
الأصلي ومن مصدره الألهي . والصومال
بالذات هي الدولة العضو في جامعة الدول
العربية والتي كتبت لغتها الصومالية
بالحرف اللاتيني منذ ثلاثة عشر عاماً^(١)
فتغربت عن الحرف القرآني وأبعدت عن
القرآن الكريم وستأتي ترجمة المعاني هنا
لتؤكد هذا الانفصام في الوقت الذي كنا
نتوقع من الصومال التي تدعو إلى التعريب
أن تكتب لغتها بالحرف القرآني لتكون لغتها
الأصلية منسجمة مع لغة دينها فلا حول
ولا قوة إلا بالله . ولعل الرابطة تكون قد
طبعت ترجمتها باللغة الصومالية المكتوبة
بالحرف العربي .

أخي الموضوع خطير فالميدان خال لغير

المسلمين يمحون فيه ولا من منازل .
والقرآن الكريم يترجم ممن هم ليسوا أهلاً
لذلك ، لا بل من المعادين للإسلام
والقرآن ، وذلك دون رقيب أو حسيب .

فالقرآن يختصر ويعاد ترتيب سوره ،
وتطبع أهم عشر آيات فيه وتطبع أحاديث
محمد على المائدة (كذا) ويسموه قرآن
محمد ، والقانون التركي وتطبع فيه صور
من يدعون أنه رسول الله ، وإلى غير ذلك
من الافتراءات على كتاب الله ، ولا من
مدافع ، بل الأمر من ذلك أن السواد
الأعظم لا يعلم بذلك .

فإلى متى يترك الأمر بدون مؤسسة
عالمية إسلامية مسئولة عن تبليغ كتاب الله
إلى العالمين وبطريقة يفهمها كل انسان
بلغته .

كما تكون مسئولة عن ملاحقة كل متعدد
على كتاب رب العالمين ورصد كل ما يظهر
من ترجمات وتقييمها ونشر الجيد منها
والتحذير من الفاسد واصدار دليل
للمسلمين يرشدهم للترجمات الصحيحة في
كل اللغات .

ندعو الله عز وجل أن ييسر الطريق نحو
هيئة عالمية للقرآن الكريم .

الأعراق	اللغات المستعملة	العاصمة	المساحة بالكيلومتر المربع	%	عدد المسلمين بالمليون	عدد السكان بالمليون	اسم الدولة	رقم
عرب (٧٥,٣٪) - بربر (٢١,٧٪) - طوارق (١,٤٪)	عربي - فرنسي - بربري	الجزائر	٢,٣٨١,٧٤١	٩٩	١٨,٦٥	١٨,٨٤ (٨١)	الجزائر	١
هوتنوز - قلة من أقزام الغابات - أورويون - موندو (٣٨٪) - كونجو (١٣٪) أوفيمو ندو (٣٨٪) - كونجو (١٣٪) - لوندو خوكوي (٩٪) - باكونجا - برتغاليون .	برتغالية - لغات البانتو	لوأندا	١,٢٤٦,٧٠٠	٢٨	١,٩٣	٦,٩ (٧٩)	انجولا	٢
فون (٣٠٪) - ادجا - باريبا يوروبا - سونجاي - فولاني	الفرنسية - الإنجليزية - فوان ديدى يوريا	بورنوتوني	١١٢,٦٢٢	٦٥	٢,٢٦	٣,٧ (٧٩)	نيجن	٣
بامانجواتو - بانجواكتيس - باكونينا - باتسوانا - باغانلا باماليت - بارولونج - باتلوكوا - وأقزام	انجليزي - سيمسوانا - بانجواكتيس - باكونينا - مانجواتا	جابوروني	٥٨٢,٠٠٠	٨	٩,٠٧٢	٩,٨٤٠ (٨١)	بوتشوانا	٤
هوتو (٨٥٪) - توسي (١٤٪) - باتوا (١٪)	فرنسية - كيروندي - سواحيلية	بوجمبورا	٢٧,٨٣٤	٢٥	١,٠٣	٤,١ (٨٠)	بوروندى	٥
بانتو - فانج - بليليك - كالوري شوا عرب - كوتوكو ماسا - توبوري - موسجوم - فلاتي بورورو - تيكا - دورو وأخـ	فرنسي - إنجليزي - ٢٤ لغة كامبونية - بانتو - سواحيلية عربية	ياوندي	٤٧٥,٠٠٠	٦٠	٤,٩٨	٨,٣ (٨٠)	كاميرون	٦
مجموع			٢٨,٩٢٢		٤٢,٦٨			

الأعر	اللغات المستعملة	العاصمة	المساحة بالكيلومتر المربع	.	عدد المسلمين بالمليون	عدد السكان بالمليون	اسم الدولة	رقم
كانوما باريا ، جالا ، دناقل	امهرية اورومو صومالي ، عربية	أديس أبابا	١.٢٣٧.٠٠٠	٧٠	٢١.٧	٣١	الحشة	١٥
فانج ، اشيرا ، أدوما ، اوكلندي كوتا اوجوي ، بوي	فرنسية	ليرفيل	٢٦٧.٦٦٧	٥٠	.٦٥	١.٣	جاسون	١٦
مانديج ، فولاني ، دلوفا ، سونينكي ، ديولا ، اجا ، سراخولي ، سراكولي	إنجليزية ، فرنسية ، مالينجي ، ولوف ، عرى	بانجور	١١.٢٩٥	٨٧	.٥٠٤	٠.٥٨ (٧٩)	جاميا	١٧
موني داجباني ، دوجامبا ، موسى مامبروسي ، والا ، دجوبا ، لوني ايوي ، فراغرا ، كورسائي ، أكان ، جوانج ، فونتا	إنجليزية ، هاوسا ، اشانتي ، كونشاسي ، فراغرا ، داجومبا ، أكان ، جا ، توي ، نزيما ، داجباني فانتى	اكرا	٢٣٨.٥٣٧	٣٩	٤.٤٩	١١.٩ ١١.٣	غاسا	١٨
فلاني ، سوسو ، مانديج ، مالينجي ، بيارا ، سونينكي ، تمبي ، أقزام	فرنسية ، فلاني ، بيارا ، ماندي	كوناكري	٢٤٥.٩٥٧	٩٥	٥.٠٣	٥.٣ (٧٩)	غيبيا	١٩
فلاني ، مانديج ، مالينجي ، بياخادا ، نالو ، ماني	برتغالية ، كريول ، فلاني ، ماندي	بيساو	٣٦.١٢٥	٧٥	.٥٨٥	.٧٨٠ (٧٩)	غيبيا يسار وكيب فردي	٢٠
مانديج ، مالينجي ، ديولا ، بامبارا ، عرب ، سونينكي ، فولاني ، هوسا ، ولوف ، سونينجاي	مالينجي ، بامبارا ، ديول ، فلاني ، فرنسية ، باولي ، يتي ، اساق ، وني ، توجد لغات بعدد القبائل منها عشرة رئيسية	ايدجان	٣٢٢.٤٦٣	٦٠	٤.٨	٧.٨ ٧.٢	ساحل العاج	٢١
بانتو ، ميجيكندا ، تاتيا ، صومالي ، امبيون ، مانينا ، اورو (جالا) ، سواحلي ، باجون ، شيرازي ، جرياما وغيرهم	إنجليزية ، سواحلي ، كيكوير ، لو ، كامبي ، جالو كامب	نيروبي	٥٨٢.٦٤٦	٤٠	٦.١٣	١٥.٣٢ (٧٩)	كينيا	٢٢
مجموع ١٢١.٤٨٠ ١٦٩.٥٩٩٥								

الأعراق	اللغات المستعملة	العاصمة	المساحة بالكيلومتر المربع	%	عدد المسلمين بالمليون	عدد السكان بالمليون	اسم الدولة	رقم
هنود ، أفريقيون ، صينيون ، فرنسيون	كريول ، انجليزي ، فرنسي ، هندي ، اردو ، صيني ، تاميل ، تلجو ، ماهراتي	بورت لريس	٢,٠٤٥	٢٢	٢١٣,٠٠٠	٩٧٠,٠٠٠ (٨١)	جزر موريتيوس .	٣٠
عرب ، بربر ، طوارق	العربية - الفرنسية	الرباط	٤٤٦,٥٥٠	٩٩	١٩,٨	٢٠	بلاد المغرب .	٣١
تسونجا ، كاراتنجا ، مانجا ، رلوما برتغاليون ، آسيويون	السواحيلية ، البرتغالية ، الإنجليزية	مايوتو	٧٨٣,٣٠	٣٤	٣,٧٤	١١,٧ - ١٠	موزامبيق	٣٢
هوتوتوتس ، أوفامبو ز باتو هيريرو ، أقوام ، أوربيون ألمان وهولنديون	الانجليزي ، الأفريكان ، ألمانى	ويندهوك	٨٢٣,٦٢٠	٨	٨٠,٠٠٠	١	ناميبيا	٣٣
هوسا ، ٥٠٪ ، سونجاى ، دجيروما بربر ، فلاتي ، طوارق	هوسا ، فولاني ، عري ، فرنسي	نيامى	١,٢٦٧,٠٠٠	٩٣	٤,٩٣	٥,٣ (٨٠)	النيجر .	٣٤
نيوريا ، هوسا ، ايرو ، فولاني كانوري ، تيف ، نوبا ، أجاو القيك ، ايبو	هوسا ، يوريا ، فولاني ، انجليزي ، ايبو ، تيسى ، وحوالي ٤٠٠ لهجة أخرى	لاجوس	٩٢٣,٧٦٨	٧٩	٦٤,٧٨	٨٠,٨٥ (٨٠)	نيجيريا .	٣٥
هوتوتسي ٨٥٪ ، توتسي ٩٪ توا ١٪	كينيا رواندا (أحد لغات الباتو) سواحيل ، فرنسي ، انجليزي	كيجالى	٢٦,٣٣٨	٨	٣٩٢,٠٠٠	٤,٩ (٧٩)	رواندا	٣٦
برتغاليون	برتغالى ، انجليزي	ساوتومي	٩٦٤			٨٣,٠٠٠ (٨٠)	سان توماس وبرنسيب	٣٧
ولوف ٣٣٪ ، لينجوبرى ، كاولاك ، ديوريل ، ديلا ، ماندنج ، فولاني ، تيسى ، سيرو	ولوف ، فولاني ، ماندنيجو ، سوار ، عري ، فرنسي	داكار	١٩٦,١٩٢	٩٦	٥,٤٧	٥,٩٠٥,٥ (٧٩)	السنغال .	٣٨

مجموع

٢٣٦,٦٦٩ ٣٢٧,٢١٥

الأعراق	اللغات المستعملة	العاصمة	المساحة بالكيلومتر المربع	% بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	عدد السكان بالمليون	اسم الدولة	رقم
سراق	كريول - إنجليزية - فرنسي	فيكتوريا	٤٠٤			٦٢ - ٦٥ ألف ٢٨ ألف بالخارج	سيشل	٣٩
ماندي ، تمني ، كريول (أحفاد العبيد السابقين وهم مسيحيون)	كريول ، ماندي ، تمني ، إنجليزية	فريتون	٧٣,٣٢٦	٧٠	٢,٣٨	٣,٤ (٨٠)	سيراليون	٤٠
دناقل ، جالا ، صومال	الصومالي ، عربي ، إيطالي ، إنجليزية	موقديشو	٦٢٦,٥٤١	١٠٠	٣,٦	٣,٦ (٨٠)	الصومال	٤١
١٦,٥ مليون ألريشي في أربع مجموعات تجوي ومنهم الزولو زوسا ، سوازي ، سوتو ومنهم يلدي ، سوتو ، تسوانا ، فندا وتسونجا ومنهم شانجانا الزولو ٤ مليون ، زوسا ٤ مليون أروبيون ٣,٧٥٠,٠٠٠ ملونيون ٢,٥٠٠,٠٠٠ آسيويون ٦٧٠,٠٠٠	الزولو ، ولغات البانتو ، أفريكان ، إنجليزية	بريموريا	١,٢٢١,٠٣٧	٥	١,٢١	٢٤,٢ (٨٠)	جنوب أفريقيا	٤٢
دنكا ، شيلوك ، نوبو ، نوبه عرب ٤٠% ، ييجا	العربية ، الإنجليزية	الخرطوم	٢,٥٠٥,٨١٣	٨٨	١٦,١	١٨,٣ (٨٠)	السودان	٤٣
سوازي	إنجليزية ، سيسواقي	مباباني	١٧,٣٦٣	١٢	٦٤,٩٢٠	٥٤١,٠٠٠ (٧٩)	سوازيلاند	٤٤
٤٠ قبيلة من ثلاثة مجموعات (أ) مينا ، أواتش ، أوي (ب) اديلي ، أكبوسو (ج) كايوي ، باراجورما ، أكيبو ، تيوكوسي ، بارنيا ، بوسانكي	كايوي ، أوي ، هوسا ، توي ، مينا ، كوتوكولي ، بيسار ، فرنسي	لومي	٥٦,٠٠٠	٥٥	١,٣٧	٢,٥ (٧٩)	توجو	٤٥
مجموع							٢٦١,٩٧٨٢	٣٨٠,٣٧٢٥

الأعراق	اللغات المستعملة	العاصمة	المساحة بالكيلومتر المربع	%	عدد المسلمين بالمليون	عدد السكان بالمليون	اسم الدولة	رقم
عرب	العربية ، الفرنسية	تونس	١٦٣,٦١٠	٩٧	٦,٦٩	٦,٩ (٨٠)	تونس .	٤٦
٢٠ مجموعة عرقية أكبرها جاندا ١٦٪	لوجاندا ، إنجليزية ، سواحلي حوالي ٢٢ لغة قلبية	كامبالا	٢٣٦,٠٣٦	٤٠	٥,٦	١٤ (٨٠)	أوغندا .	٤٧
بويو ، ديولاسو ، موسي ٦٧٪ ماندي وهي مجموعة قبائل	موسي ، فولاني ، ماندينجو ، سامو ، جولا ، بويو ، فرنسي ، بامبارا ، موري	اوجادوجو	٢٧٤,٢٠٠	٦٠	٤,٠٢	٦,٧ (٧٩)	فولتا العليا .	٤٨
بالوندا ، بالوبا ، ازاندي / مونجو ، باكونجو ، أقزام	سواحلي ، لينجالا ، كيكونجو تشيلوبا ، فرنسية ، إنجليزية	كينشاسا	٢,٣٤٥,٤٠٩	١٢	٣,٣٦	٢٨ (٨٠)	زائير	٤٩
٧٠ قبيلة أكبرها ييمبا ، ناجوني شيوا ، ييسا ، سينجا ، لولا ، بالوندا ، لوزي ، تونجا ، لوفالي لنجي ، الا	لغات بانتومبا لوزي ، تونجا ييمبا ، بالوندا ، لوفالي ، نيانجا إنجليزية	لوزاكا	٧٥٢,٦١٤	١٨	١,٠٤	٥,٨ (٨٠)	زامبيا	٥٠
شونا ، متايل ، اوريمون ربح مليون ، أسويون وملونون ٢٧,٠٠٠	شيشونا ، سنديل ، إنجليزية ، ولغات قلبية كثيرة	هراري سالزبوري سابقا	٣٩١,١٠٩	٢٠	١,٤٦	٧,٣ (٨٠)	زيمبابوي	٥١
سوكوما ، ها ، هايا ، نياكيوسا ، نياميزي ، ماكوندلي ، جوجو ، شاجا ، هيمي ، زولو ، عرب	السواحلية - لغات بانتو - عربية	دار السلام	٩٤٥,٠٠٠	٧٥	١٣,٥	١٨ (٨٠)	تنزانيا .	٥٢
					٢٩٧,٦٤٨٢	٤٦٧,٧٢٥	المجموع	
					٦٤			

الهوامش

- (١) عن Linguistic composition of the Nations of the World. Quebec 1984.
- (٢) يقدر عدد اللغات في أفريقيا كلها حوالي ١٦٠٠ لغة منها لغة واحدة تسود ثلث القارة وهي اللغة العربية .
- (٣) انظر جدول هذه ال ٢٧ لغة الأكثر انتشاراً .
- (٤) يصبح العدد ٥٤ دولة إذا أضفنا جزر موريتشوس وجزر ريونيون منها ٢٧ دولة اسلامية .
- (٥) يقال أنه كانت هناك ترجمة باللغة البربرية لم تتمكن من الحصول على أثر لها ترجمت حول عام ١٢٧ هـ (جويدي) .
- (٦) انظر الترجمات بلغة الكريول .
- (٧) علمت أن الاستاذ الدكتور حلمي نصر قد إنتهى من ترجمة الجزء العشرين من القرآن الكريم ، وأرسل للمراجعة والطباعة في مطابع القرآن الكريم بالمدينة المنورة .
- (٨) أضافت مجلة أريا العدد (٥٦) في الصفحة (٨٤) عن لسان الكاتب ترجمة محمد أسد الإنجليزية ولكنها اضافة لم تصدر عني اطلاقاً ، ولا أدري سبب اضافة هذه الترجمة في مقال نشرته عن لساني مع العلم أن ترجمة أسد عليها بعض المأخذ .
- (٩) علمت أخيراً أن ترجمة الشيخ أحمد عبد الرازق ماتوفو قد جمعت في مطبعة المؤسسة الإسلامية في نيروبي ، وتوقفت الطباعة لارتفاع أسعار الورق ١٢,٥٪ وعجز الشيخ ماتوفو عن اكمال طبع ترجمته لذلك فالأمر معروض بين يدي المحسنين من المسلمين الغيورين على ابلاغ معاني القرآن الكريم إلى هذه الشعوب .
- (١٠) اللغات التي ترجم إليها في اللغات الأوغندية : اللوجندا - رونيا نكوروي روكيجا - ألور - ايتسو - لوجبارا - لانجي - كاكوا ، كما أن الإنجيل بلغة أكوني سيظهر عام ١٩٨٤ م : أما لغات مادي - وكاراما - جونج - ولوما سادا فقد ترجم إليها العهد الجديد فقط .
- (١١) اللغة الصومالية كتبت بالحرف اللاتيني ابتداء من عام ١٩٧٢ .

مصادر البحث

١ - العربية :

- البنك الدولي - تقرير عن التنمية في العالم ١٩٨٤ .
- د . السيد خالد المطري - دراسات في سكان العالم الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز - جدة - ١٩٨٤ .
- عمر صديق عبد الله - الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة - آلامها، وآمالها . ص ٩٤١ .
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي - المؤتمر السادس الرياض - ١٩٨٦ .
- د . محمد رياض - د . كوثر عبد الرسول أفريقيا دراسة لمقومات القارة - دار النهضة بيروت ١٩٧٣ .
- محمود شاكِر - مواطن الشعوب الإسلامية في إفريقيا ٨ السنغال بيروت ١٩٨٣ .
- محمود شاكِر - العالم الإسلامي - المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية - الرياض ١٩٧٩ :
- د . مصطفى مؤمن - قسّمات العالم الإسلامي .
- عماد خليل الدين - مأساتنا في إفريقيا - الحصار القاسي :
- د . عبده بنوي - مع حركة الإسلام في إفريقيا :

٢ - مصادر أجنبية :

- Arabia - London Feb. 1982.
- Arabia - London Jan. 1984.
- Sheikh Abdal Razak, Matuvo, Kuraane Entukuvu Juzu Amma, Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1983.
- Sheikh Abdal Razak, Kuraane Entukuvu, Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1984.
- Sheikh Abdal Razak, Kuraane Entukuvu, Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1985.
- Abdilahi Nassir, Tafsiri ya sura At-talaq, Pub., Shungwaya Pub. Ltd., Nairobi, 1981.
- Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, Qurani Takatifu, Pub., The Islamic Foundation, Nairubi, 1969.

Sheikh Abdullah Salah Alfarsy, **Yaatadhir una Tafsiri ya**, Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1960.
 Sheikh Abdullah Salah Alfarsy, **Rubbamaa, Tafsiri ya**, Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1962.
 Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, **Subbhana, Tafsiri ya**, Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar (N.D.)
 Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, **Wamaa Ubarriu, Tafsiri ya**, Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1961.
 Africa guide - World of information, 1982.
 Abu Baker Mahmoud Gummi, **Tarjamar ma'anonin Alkur'ani Maigirma Zuwa Harshen Hausa**, Pub., Dar Al Arabiah Publishing, Printing & Distribution, Beirut, 1979.
 Abu Baker Mahmoud Gummi, **Juzu Ama WA Tabarak, Tarjamar ma'anonin Al Ku'rani maigirma Juzu'in Tabarak da Na Amma**, Pub., Dar Arabiah, Beirut, (N.D.)
 Al'Amin Bin Aly, **Tafiri ya Juzuu Amma**, Pub., Alawiyyah Trader, Mombasa, (N.D.)
 Al'Amin Bin Ali Mazrui, **Tafsiri ya Qur'an Tukufu, Aali Imraan, An-Nissa**, Pub., Shugwaya Publishers Ltd., Nairobi, 1981.
 Al'Amin Bin Ali Mazrui, **Tafsiri ya Qur'ani Tukufu, Al-Faatihah, Al-Baqarah**, Pub., Shungwaya Publishers Ltd., Nairobi, 1980.
 Anonymous, **Holy Qur'an, (Amhari)**, Pub., Artistic printing press Ltd., Adis Ababa, 1973.
 Imam Baker, M. Ahmad, **Die Heilige Qur'an**, new ed., Johannesburg, 1981.
 Cole, Rev. M.C., **Al-Kurani ni ede Yoruba**, Pub., C.M.S. Bookshop, Lagos, 1924.
 Dale, Godfrey, **Tafsiri ya Kurani ya Kiarabu Kwa Lugha ya Kisawahili**, Pub., Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1931.
 Impact international, 28th. Jan.-10th. Feb. 1983.
 Irving, Thomas Ballantín, **The Islamic world today**, Univ. of Tennessee, Knoxville, Jeune Afrique Atlas, **The African Continent**, First ed., Paris 1973.
 Haj Mod. Augusto, Haj A.Akanni, & Haj Hasani yasau Dindey, **Al-Kurani Ti atumo si ede**, Pub., Dar Alarabiah, Beirut, 1973.
 The Moslem World, Vol. XIV No. 4, Hartford, Con. 1924.
 Ibid, Vol. Lxi No. 4, Hartford, Con. 1971.
 Linguistic composition of the nations of the World.
 Editors, Heinz Kloss & Grant D. Mc Connel
 International Centre for Research on Bilingualism. Quebec, 1984.
 Mubarabk Ahmad Ahmadi, **Kurani Tukufu, Pamoja na Tafsiri na Maelezo Kwa Kiswahili**, Pub., East African Ahmadiyya Muslim, Nairobi, 1953
 Mirza Mubarak Ahmad Ahmadi H.A. **Kurani Tukufu**, Nairobi, 1953

Murray - Phaidon, Jocelyn, Cultural Atlas of Africa, Oxford.

Moulana C.M. Sema, Ikhurani Eyingewe, Pub., Jamiatul Ulama Natal, Newcastle, Natal, 1981.

Dr. Hussein Nahaboo, Le Saint Coran, et traduction en Creole, Pub., Regent press, Port Louis, Maurice, 1982.

Oumar Ba, Le Coran Francais-Peul, L'Harmattan ACCT. Paris, 1982.

World Bibliography of translations of the meaning of the Holy Qur'an, Research Centre of Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 1986.

David B. Barrett, World Christian Encyclopedia, Nairobi 1982.

World Muslim Gazette, Karachi, 1975.

Weeks, R. V. Muslem Peoples, A world ethnographic survey, Greenwood press, 1978.

Peter B. Clarke, West Africa & Islam, London, 1982.

Voegelin, C.F. & F.M., Classification and index of the world's languages, Elsevier, New York, 1978.

Zakariya Kizito Bulwadda, Kurani Entukuvu, Pub., Uganda Ahmadiya Muslim Mission, Kampala 1973.

Ibid, Kurani Entukuvu, Pub., Uganda Ahmadiyya Muslim Mission, Egolddwamu.

Unwin brothers Ltd., Surrey, 1984.





جابر بن حيان

رائد منهج البحث العلمى

دكتور / بركات محمد مراد

مدرس الفلسفة الإسلامية

كلية التربية — جامعة عين شمس
القاهرة

ملخص البحث

من التقدم الحضارى المادى يتمسكه الشديد بتطبيق هذا المنهج فى كل العلوم المادية ، بلغة الإنسانية ، فإننا مطالبون بالدرجة الأولى بالوعى بهذا المنهج وعيا شاملا وتطبيقه فى علومنا المادية والحضارية لنلحق بركب الحضارة المتسارعة والذى تخلفنا عنه كثيرا ، خاصة وأن أسلافنا لم يحققوا انتصاراتهم الحضارية والثقافية إلا بتمسكهم الشديد بتطبيق هذا المنهج تطبيقا صحيحا بعد اكتشافه وتقنين

يهدف هذا البحث إلى الوعى بالحياة الفكرية لعبقريه عربية وإسلامية قديمة حققت سبق الريادة فى مجال اكتشاف منهج البحث العلمى ، والذى يفتخر الغرب بالتوصل إلى مبادئه وأصوله . فنذكر هنا على أن « جابر بن حيان » هو أحد الرواد العرب المسلمين الكثيرين الذين توصلوا فى القرنين الثامن والتاسع الميلادى إلى بذور هذا المنهج وأصوله ، كابن الهيثم والرازى والبيرونى . وإذا كان الغرب يحقق مزيدا

حدوده وأصوله .

ونستعرض في هذا البحث حياة جابر ابن حيان بإيجاز مع معرفة رأى علماء الشرق والغرب فيه قديما وحديثا ، ثم نذكر أهم مؤلفاته ورسائله المنشورة والمحقة والمترجمة ثم نستعرض موقفه من علم الكيمياء والذي حقق فيه مزيدا من انتصاراته واكتشافاته حيث تبنى أسلوبا تجريبيا علميا ، موضحين أثناء ذلك الموقف المضاد الذي اتخذته المدرسة المشائية المتأثرة بالفكر اليوناني الصوري والذي كان رائدة — حينئذ — الكندي (الفيلسوف) ، والشيخ الرئيس (ابن سينا) — اللذين كانا ينكران إمكانية قيام الكيمياء التجريبية .

ثم نستعرض منهج البحث العلمى عند « جابر » والمتمثل في تبنيه للتجربة العملية وجعل الملاحظة الحسية الدقيقة مصدر المعارف العلمية الصحيحة، ونعرف « بعلم الميزان » عنده ذلك الذى يكشف عن الجوانب الكمية والرياضية من الحقائق العلمية دون الجوانب الكيفية ، ثم نحلل منهج البحث العلمى عنده من حيث إدراكه لوظيفة كل من الاستنباط والاستقراء ، والمزاوجة بينهما من أجل التوصل إلى القانون الذى يحكم تغير المادة أو صيرورة الظواهر ، معتمدا على تحديد المصطلحات العلمية التى يفرد لها مؤلفا بذاته خوفا من الخلط بين المفاهيم ومن أجل تحقيق مزيد من الموضوعية .

ثم نستعرض لجوانب المنهج العلمى عنده

والمتمثل في ثلاثة أنواع من الاستدلال هى دلالة المجانسة ، ودلالة مجرى العادة ، ودلالة الآثار ، ونستعرض أثناء ذلك إنجازاته العلمية فى علم الكيمياء خاصة رأيه فى الاتحاد الكيميائى الذى يشبه ما توصل إليه « جون دالتون » واكتشافه لكثير من المواد والأحماض الكيميائية .

وأخيرا نعرض للصفات الخلقية التى يجب أن يتحلى بها الباحث العلمى فى نظره كالصبر والمثابرة والسرية والتكتم على أسرار العلم إلا لأهله ، والإنصاف ، تلك الصفات الخلقية التى يرى جابر أنه لا يخلو منها الباحث العلمى الأصيل .

المقدمة

يعتبر جابر بن حيان عبقرية عربية وإسلامية أصيلة ، بفضل كثرة مؤلفاته العلمية فى مختلف المعارف الإنسانية بالإضافة إلى ريادته وإسهامه الجذرى فى تكوين منهج البحث العلمى بالمعنى الحديث ، فقد ساهم هو وعبقریات عربية أخرى كالرازى وابن الهيثم والبيرونى فى تكوين ذلك المنهج العلمى ووضع مبادئه وتأسيس أصوله .

وإذا كانت حضارتنا الحديثة مدينة فى وجودها إلى ذلك الكم الهائل من المعارف والمعلومات التى تراكت عبر القرون الأربعة الماضية ، فإنها مدينة بالدرجة الأولى

لهذا المنهج العلمى التجريبي الذى مكنها من تحقيق تلك الطفرة الحضارية الهائلة ، والتي تجلت فى مختلف فروع العلم وتخصصاته ابتداء من العلوم الذرية وإنهاء بالعلوم البيولوجية وهندسة الوراثة وكثير غيرها من العلوم الكيميائية والفلكية والطبيعية الدقيقة .

وإذا كان الغربيون يفتخرون بتحقيق مثل هذه الانتصارات العلمية استناداً إلى انتهاجهم للمناهج البحث العلمى الحديثة ، والتي يرون أن أسلافهم من العلماء كجون استيورت ميل وروجر بيكون وفرنسيس بيكون قد توصلوا إلى مبادئها وأسسها ، فحق لنا كعرب ومسلمين أن نفخر بأسلافنا من العلماء كجابر بن حيان وابن الهيثم والبيروني وكثيرين غيرهم ، لأنهم قد حققوا الريادة والسبق فى هذا المضمار ، ولنا فى مؤلفاتهم ورسائلهم الدليل والبرهان على ذلك .

لا تكتسب من الخارج ولا تقوم لها قائمة اعتماداً على استيراد التكنولوجيا فى صورتها النهائية ، بقدر ما تقوم على الوعى بمنهج البحث العلمى ، وتشرب هذا الوعى ، حتى يصبح جزءاً من الذات الفكرية والثقافية لنا ، وبقدر تمثلنا لهذا المنهج ، وسريانه فى حياتنا العلمية والثقافية ، يتحدد المستوى الحضارى الذى يمكن أن نحققه بأنفسنا .

ونحن فى هذا البحث نستعرض ذلك المنهج العلمى الدقيق الذى أمكن لعالم عربى مسلم كجابر بن حيان أن يتوصل إليه فى ذلك الزمن البعيد من حضارة الإنسان ويحقق بوصوله إلى مبادئه وأصوله ريادة علمية جليلة اعترف بها علماء الغرب والشرق قديماً وحديثاً .

ونحن باستعراضنا لإنجازات هذا العالم المسلم فى مجال « المنهج » نقول للغرب : ان هذا المنهج هو وليد الحضارة العربية والإسلامية ، وإذا كنا قد أخذنا بهذا المنهج فى الحقبة الأخيرة من القرن العشرين ، وحاولنا نثر بذوره فى حياتنا الفكرية والثقافية ابتغاء تحقيق مزيد من التقدم فى تلك النواحي المادية والحضارية ، فليس هذا سوى أن بضاعتنا قد ردت إلينا .

وليس الافتخار بهؤلاء العلماء هو دافعنا الأساسى لاستعراض سبلهم إلى اكتشاف مثل هذه المناهج العظيمة ، وإن كان ذلك سبيل أساسى لتأكيد الذات العربية والإسلامية الحديثة ، ولكن دافعنا الأساسى هو التأكيد على أن حضارتنا العربية والمعاصرة

وهو فارسي ولد في مدينة طوس من بلاد خراسان^(٥) وهي مسقط رأس «الفردوسي» الشاعر الفارسي صاحب ملحمة «الشاهنامة» المعروفة، وإن كانت هناك رواية تقول أنه من طرسوس، وأخرى تجعله صابئاً من حران^(٦).

ويلقب جابر «بالكوفي» على ما يذكر ابن النديم^(٧)، لطول إقامته فيها حيث فر هارباً إليها من خطر أهدق به في عهد هارون الرشيد بعد أن طاردهم هذا الخليفة وقتلهم شر قتلة، وقد كان جابر على صلة حميمة بهؤلاء البرامكة الذين اعتقد هارون الرشيد أنهم يسبيلهم إلى نقل الخلافة إلى العلويين، فهرب جابر «إلى الكوفة خوفاً على حياته حيث ظل مختبئاً حتى أيام المأمون، فظهر بعد احتجاجه»^(٨).

وكما تعرضت كبار الشخصيات العالمية للشك في وجودها، حيث أُعتبر «هوميروس» قديماً أنه أسطورة من صنع الخيال، واعتبر «شكسبير» شخصية غير حقيقة من صنع الفكر الأوروبي في طور الفتوة والتنوير الحديث، كذلك اعتبر بعض المستشرقين جابر بن حيان أسطورة

حياته

تذكر المصادر أنه أبو عبد الله جابر ابن حيان^(١) وتذكر مصادر أخرى أنه «أبو موسى جابر بن حيان»^(٢) ويرجح أحد الباحثين بأنه قد يكون مصدر الاختلاف أن له ولدين بهذين الاسمين^(٣). وقد سمي «جابر» لأنه هو الذي «جبر» العلم، أي أعاد تنظيمه وترتيبه وأقامه على النهج الصحيح.

وتاريخ ميلاده غير معروف على وجه اليقين، ولكنه عاش خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي والجزء الأول من القرن التاسع على ما ينتهي إليه «هولميارد»^(٤) الذي اهتم بدراسته والتاريخ له حيث يقول: «إن حياته امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن».

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٨ - المكتبة التجارية - القاهرة عام ١٣٤٨ هـ.

(٢) مادة جابر بن حيان: «دائرة المعارف الإسلامية».

(٣) إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي.

(٤) Holmyard, E.J.: Chemistry to The Time of Dalton P. 15.

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٦) إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي.

(٧) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٨، ٤٩٩.

(٨) الجلدكي: نهاية الطلب.

لا حقيقة لها في التاريخ ، مستكثرين على الفكر العربي الإسلامي أن يأتي في هذا الزمن المبكر بمثل هذه العبقرية الفريدة الفذة في مجالها العلمي التجريبي ، وإن كان بعض العرب قديما ذهبوا - بدوافع شعوبية - إلى مثل ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقين ، حيث ذكر ابن النديم .

« تقول عنه جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين أنه لا أصل له ولا حقيقة » . وقال بعضهم أنه حتى إن كانت له حقيقة تاريخية ، فهو لم يصنف هذه الكتب الكثيرة التي قيل أنه مصنفها ، واستثنوا كتابا واحدا من كتبه نسبوه إليه هو « كتاب الرحمة » وأما بقية مصنفاته فقد صنّفها غيره ثم نحلوه إياها ^(١) .

ولا يتردد ابن النديم في رفض هذه الدعوى ، معترفا بوجوده ، قائلا أن أمره أظهر وأشهر من أن يخفى ، وتصنيفاته أعظم وأكثر من أن ينكر وجود صاحبها ^(٢) كما يوافق « كارادى فو » ابن النديم فيما ذهب إليه ، ويرفض الرواية التي تزعم أنه أسطورة ويقول أنها « رواية يرفضها بغير تردد » ^(٣) .

مكانته العلمية

عبر الغربيون عن مكانته العلمية بعد دراساتهم المستفيضة لأعماله ومؤلفاته ، فقال عنه « برتراند رسل » الذي ترجم بعض أعماله إلى الإنجليزية أنه : « أشهر علماء العرب وفلاسفتهم » ^(٤) ويقول عنه « القفطى » : « كان متقدما في العلوم الطبيعية بارعا منها في صناعة الكيمياء وله فيها تأليف كثيرة ومصنفاته مشهورة » ^(٥) ويشير إليه « الرازى » في كتبه الكيميائية بقوله : « قال أستاذنا أبو موسى جابر ابن حيان » ^(٦) .

وذكره « حاجى خليفة » في « كشف الظنون » (بأنه أول من يستحق لقب « الكيموى » من المسلمين) ^(٧) وقال عنه « بريتلو » : « إن لجابر بن حيان في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق حيث أضاف إلى الفكر الإنسان عنصرا جديدا افتقر إليه اليونان ، ذلك هو اعتماده على التجربة والبرهان الحسى وعدم الاكتفاء بالفروض والتحليلات الفكرية الغامضة التي كانت

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٩ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة « جابر بن حيان » .

Russell, B: Jabir Ibn Hayyan. London. 1978. P. 15.

(٤)

(٥) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء . ص ١١١ طبعة الخانجي .

(٦) ابن النديم : الفهرست . ص ٥٠٠ .

(٧) حاجى خليفة : كشف الظنون . ص ٣٤٤ .

محور المعرفة عند اليونان ، ويدل على ذلك قول جابر في المقالة الأولى من كتابه « الخواص الكبير » : « ويجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط ، دون ما نسمعه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحنناه وجربناه ، فما صح عندنا - بالملاحظة الحسية - أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم » .

ومعنى هذا أن الملاحظة الحسية وحدها هي وسيلة كسب الحقائق العلمية ، ومصدر المعرفة الصحيحة ، وأن شهادة الغير مرفوضة ، ما لم تؤيدها مشاهدات الباحث وملاحظاته الدقيقة . وهذا هو المحك الصحيح في المعرفة العلمية عند علماء المسلمين عامة وجابر بن حيان خاصة .

وعلى الرغم من أن « برتلو » يراوده الشك في بعض رسائل جابر الكيماوية إلا أن عبارات « ابن النديم » ترده إلى الصواب حيث يقول : « إن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف كتاباً يتعب قريبته وفكره بإخراجه ، ويتعب يده وجسمه بنسخه ، ثم ينحله لغيره - إما موجوداً أو معدوماً - ضرب من الجهل ، وإن ذلك (العمل) لا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة في هذا وأى عائدة ؟ » .

ولذلك وجدنا « برتلو » ينتهي إلى تأكيد مكانة جابر من علم الكيمياء ، حيث يعتبره في منزلة أرسطو في تاريخ

المنطق من حيث أن جابر أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترن باسمه ، كما كان أرسطو أول من وضع لعلم المنطق قواعده وأصوله .

ليس هذا فحسب ، بل إن « جابراً » هو صاحب نظرية « الاتحاد الكيميائي » والتي تشبه النظرية الذرية ، التي تحدث عنها العالم الأوربي « دالتن » بعد جابر بعشرة قرون « والتي تقول إن الاتحاد الكيميائي يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها ببعض » ، وكان جابر قد أجرى تجربته على الزئبق والكبريت - على ما سنعرف من بعد - ووصف عملية تحويلهما إلى « كبريتور الزئبق » وكان الفيلسوف أرسطو يقول : إن الفلزات نشأت في باطن الأرض من تفاعل الدخان والقوام المائي ، لكن جابر بن حيان بعد دراسته لنظرية أرسطو رأى أنها لا تفسر الظواهر والمشاهدات التي كان يلاحظها في تجاربه الكيميائية ، فهو يعتنق مبدأ التجربة العلمية بعكس علماء ومفكرى اليونان .

ولذلك جاء اعتراض جابر على رأى أرسطو بعد دراسة وتجربة . وقال بأن الفلزات لا تتكون بهذه الصورة ، وأن عنصرين جديدين يتكونان في باطن الأرض هما الزئبق والكبريت وباتحادهما تتكون الفلزات . وبقيت نظرية « جابر » هذه سائدة في دراسة علم الكيمياء في كل أوربا بعد ترجمة المؤلفات العربية ، حتى القرن الثامن عشر ، وكانت هذه النظرية نواة

لنظرية جديدة أخرى هي نظرية « الفلوجستين » القائلة بأن كل المواد القابلة للاحتراق ، والفلزات القابلة للتأكسد ، تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية .

وبالإضافة إلى ذلك سيتوصل جابر بعد ذلك إلى الأوزان النوعية للمواد الكيميائية وللمعادن متوسلاً إلى ذلك بما أطلق عليه اسم « الميزان » ولذلك أدرك الغربيون مكانة جابر ومنزلته العلمية ، فوجدنا « بول كراوس » في دائرة المعارف الإسلامية يقول :

« درس جابر تراث أرسطو ، وعلوم غيره من الإغريق كما قرأ « فرفيوس » ، كما درس أفلاطون وجالينوس وإقليدس وبطليموس ، ودرس نظريات أرشميدس ، وليس في كتب الحضارة الإسلامية عن الكيمياء كتب مثل كتب جابر ، تكشف عن المعرفة الواسعة بتصانيف القدماء ، تمتاز بهذه الإحاطة الموسوعية » . مما يدل على أن جابر بن حيان ، لم يبدأ إلا من قراءات واسعة وعميقة للفكر اليوناني ، ثم بنى عليها ما شاءت له قدراته أن يبنى من علم جديد ، ومعتمداً على بعض النظريات اليونانية كفكرة « الطبائع الأربع الأولية » التي منها نشأت الكائنات جميعاً ، أو فكرة تحويل المعادن ، ولكنه سيتهي إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف

وليس بالدرجة عن الفكر اليوناني الذي بدأ منه وتعلمذ عليه ، حيث أسهم في بناء المنهج التجريبي ذلك المنهج العلمي الذي نعتبر أن المسلمين هم أول من توصل إلى مبادئه وأصوله ، محققين بذلك طفرة علمية هائلة تجاوزت ذلك المنهج التأمل العقلي الذي برع فيه اليونان واكتملت فيه العبقريّة الإغريقية .

مؤلفاته

ألف جابر بن حيان كثيراً من الكتب والرسائل التي عرض فيها للكثير من الموضوعات العلمية المختلفة النظرية والعملية ، والتي تشمل معظم مباحث العلم ابتداء من العلوم الفلسفية والإنسانية وانتهاء بالعلوم الطبيعية والتنجيمية ، واستحوذت الصنعة أو علم الكيمياء على الكثير من هذه المؤلفات والرسائل ، التي لخص في بعضها ما قد شرحه وبسطه في بعضها الآخر على ما يقول « الجلدكي » في « نهاية الطلب » وقد وصف « الطغرائي » في كتابه « مفاتيح الرحمة »^(١) الطريقة التي اتهجها جابر في تأليفه لرسائله ، حيث أنه يعرض مذهبه بصور متعددة في كتبه المختلفة ، فالمادة العلمية التي يعرضها في هذا المؤلف هي نفسها المادة العلمية التي يعرضها في ذاك مع اختلاف في صورة العرض وأسلوبه

(١) مختار رسائل جابر بن حيان ، نشر وتحقيق بول كراوس . ص ٥٥٣ .

تقريبا لها إلى الأذهان ، وتحببها فيها إلى
النفوس ، فهو أحيانا يسهب وأحيانا أخرى
يوجز ، مرة يلفز ويرمز وأخرى يصرح
ويحلل ، يقول الطغرائي :

« انظر إلى هذا العالم كيف يتلاعب
بالناس ، ويخرج هذه الصناعة الشريفة في
المعارض المختلفة ومغزاه واحد ، وكيف
يعترض مرة ويصرح أخرى » .

أما أهم رسائله ومؤلفاته ، فهي استنادا
إلى ما ورده « ابن النديم » في
« الفهرست »^(١) مع الإشارة إلى ما طبع
منها حديثا أو ترجم ، وما ذكره بعض
المحدثين كما يلي :

١ - كتاب أسطقس الأس الأول إلى
البرامكة . نقل بالزنكوغراف في الهند عام
١٨٩١ م .

٢ - كتاب أسطقس الأس الثاني إليهم
- الهند ١٨٩١ .

٣ - كتاب الكمال ، وهو الثالث إلى
البرامكة - الهند ١٨٩١ .

٤ - تفسير كتاب أسطقس - ذكره
إلياس سر كيس في معجم المطبوعات العربية
المعربة .

٥ - كتاب الواحد الكبير - المكتبة

الأهلية بباريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦ .
٦ - كتاب الواحد الصغير - المكتبة
الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

٧ - كتاب الركن - أشار إليه جابر
في كتابه « نار الحجر »^(٢) .

٨ - كتاب البيان - الهند ١٨٩١ ،
وبدار الكتب المصرية مجموعة ٥٨٣ ،
٦٣١ .

٩ - كتاب النور - الهند ١٨٩١ ،
وبدار الكتب المصرية مجموعة ٥٨٣ ،
٦٣١ .

١٠ - ١١ - ١٢ كتاب التدابير ،
والتدابير الصغير ، والتدابير الثالث ذكرها
جابر في كتابه « الخواص الكبير »^(٣) .

١٣ - كتاب الملاغم الجوانية - ذكره
كراوس من مجموعة تسمى بالمائة واثنى
عشر كتابا .

١٤ - كتاب الملاغم البرانية .

١٥ - ١٦ كتاب العمالة الكبير
وكتاب العمالة الصغير - ذكرهما
كراوس .

١٧ - كتاب الشعر - منه نسخة
بالمتحف البريطاني رقم ٧٧٢٢ .

(١) ابن النديم : الفهرست . ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .

Paul Kraus, Jabier Ibn Hayyan, T. 1.

(٢) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي .

(٣) بول كراوس : مختار رسائل جابر بن حيان - ص ٣٢٢ .

٢٩ - كتاب الأرض - طبعة برتلو ،
ومنه نسخة بمكتبة باريس مجموعة
رقم ٢٦٠٦ .

٣٠ - كتاب المجردات - ذكره جابر
في كتابه « الخواص الكبير » (مختارات
كراوس ص ٣٢٤) .

٣١ - كتاب الحيوان - ويذكره
الجلدكي منسوباً إلى جابر .

٣٢ - كتاب الأحجار - الهند
١٨٩١ .

٣٣ - كتاب ما بعد الطبيعة - ذكره
جابر في « إخراج ما في القوة إلى الفعل »
(مختارات كراوس ص ٣١) .

٣٤ - كتاب الخمسة عشر المعروف
في اللاتينية باسم Liber xv ومنه نسخة
عربية بكلية ترنتي بأكسفورد رقم ٣٦٣ .

٣٥ - الروضة - ذكره الجلدكي في
الجزء الثامن من كتابه نهاية الطلب .

٣٦ - الإيضاح - الهند ١٨٩١ .

٣٧ - مصححات سقراط - المكتبة
البودلية باكسفورد رقم ١٤١٦ .

٣٨ - مصححات أفلاطون -
القسطنطينية - مكتبة راغب باشا مجموعة
٩٦ رقم ٤ .

٣٩ - كتاب الضمير - المكتبة
الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

٤٠ - كتاب الموازين - طبعة

١٨ - كتاب التبويب - المكتبة
الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

١٩ - كتاب الأحجار على رأى
بليناس - نشره بول كراوس (أربعة
أجزاء) .

٢٠ - كتاب ألى قلمون - ذكره
جابر في « الخواص الكبير » مختار كراوس
- ص ٣١٨ .

٢١ - كتاب الباهر - ذكره
كراوس .

٢٢ - كتاب الدرة المكنونة -
مخطوط في المتحف البريطاني ضمن مجموعة
٧٧٢٢ .

٢٣ - كتاب البدوح وهو كتاب في
الطلاسم .

٢٤ - كتاب الخلاص - ترجم إلى
اللاتينية باسم Summa Periecuonis .

٢٥ - كتاب القمر - نسخة منه
بمكتبة باريس مجموعة ٢٦٠٦ .

٢٦ - كتاب الشمس - ذكرهما جابر
في كتابه « الميزان الصغير » (كراوس
ص ٤٥٠) .

٢٧ - كتاب التركيب - مكتبة
باريس مجموعة ٢٦٠٦ .

٢٨ - كتاب الأسرار - نسخة منه
بالمتحف البريطاني مجموعة رقم ٢٣٤١٨
نمرة ١٤ وترجم إلى اللاتينية .

« برتلو » عن نسخة موجودة بليدن -
وترجم إلى اللاتينية .

٤١ - كتاب الزئبق - طبعة
« برتلو » نقلا عن مخطوط في مكتبة ليون
رقم ٤٤٠ .

٤٢ - كتاب الخواص - منه نسخة
بالمتحف البريطاني برقم ٤٠٤١ - ونشر
كراوس نجبا من كتاب « الخواص
الكبير » .

٤٣ - كتاب الإستقام - محفوظات
المتحف البريطاني رقم ٨٢٢٩ .

٤٤ - كتاب الملك طبع « برتلو »
هذا الكتاب عن نسخة بليدن رقم ٤٤٠
من المجموعة العربية - ونقل إلى اللاتينية .

٤٥ - كتاب التصريف - وهو
المعروف في اللاتينية باسم liber
mutatorium وقد ذكره جابر في كتبه
الأخرى .

٤٦ - كتاب شرح المجسطى ترجمة
جبران الكريموني ومنه نسخة باكسفورد
ومكتبة جامعة كامبردج .

٤٧ - كتاب الوصية - منه نسخة
بالمتحف البريطاني بالمجموعة ٧٧٢٢
وترجم إلى اللاتينية .

٤٨ - كتاب إخراج ما في القوة إلى
الفعل - نشره بول كراوس في مختاراته
ص ١ - ٩٧ .

٤٩ - كتاب الحدود - نشره بول

كراوس في مختاراته - ص ٩٧ - ١١٥ .

٥٠ - كتاب كشف الأسرار - منه
نسخة بالمتحف البريطاني في المجموعة
٧٧٢٢ رقم ٥٤ ونسخة بمكتبة القاهرة .

٥١ - كتاب خواص إكسير الذهب
- المكتبة الأهلية بباريس مجموعة ٢٦٢٥
رقم ٦ .

٥٢ - كتاب الرحمة - طبعة
« برتلو » عن مخطوطة بمكتبة ليون رقم
٤٤٠ .

٥٣ - كتاب التجميع - نشره بول
كراوس في مختاراته ص ٣٤١ - ٣٩٢ .

٥٤ - الأصول - المتحف البريطاني
المجموعة ٢٣٤١٨ رقم ١٣ وترجم إلى
اللاتينية . وأشار إليه جابر في كتبه
(كراوس ص ٧٤ ، ٣٤٢) .

ومن يقرأ كتب جابر بن حيان يجده
يذكر مئات الكتب من مؤلفاته وضعها في
مختلف العلوم سواء في المنطق أو الطب أو
الزيج أو الأحجار والمعادن أو العزائم أو
الصناعة والكيمياء ، ولكن ضاع كثير من
هذه المؤلفات أو لم نعثر عليها بعد ، ولذلك
لم نذكر إلا ما اشتهر من هذه الكتب
والرسائل أو تأكد لنا وجوده . وقد
استقصى المستشرقون هذه المؤلفات
والرسائل الموجودة منها والمفقود وخاصة
« هوليسارد » و « بول كراوس »
و « برتلو » الذين أشاروا كذلك إلى
العديد من الترجمات اللاتينية لمثل هذه
المؤلفات في العصور الوسطى الأوربية .

جابر وعلم الكيمياء

تذكر الباحثة « زيفريد هونكة »^(١) أن البحث عن حجر الحكمة الذى يحول المعادن إلى ذهب ، وعن إكسير الحياة الذى يهب المرء صحة ويمد في عمره ، كانا من أحلام البشرية القديمة ، منذ رأى الإنسان والدهشة تطل من عينيه ، معجزة تحول المعادن بواسطة الإنصهار . وكم حاول المصريون والإغريق والفرس إخراج هذين الحلمين وغيرهما من أحلام البشرية إلى حيز الوجود . فلم يفلحوا .. إلا أن هذه الشطحات في التفكير وهذا التلاعب بأشياء ما وراء الحس تحولت لدى العرب التجريبيين إلى ممارسة عملية منظمة .. وأصبح حلم تحويل المعادن وعزل المواد بعضها عن بعض دعوة في صفوف المثقفين المسلمين إلى إجراء التجارب العديدة وتحليل المواد المختلفة وتفريقها وتعريفها حتى وصلوا في مختبراتهم إلى شيء لم يعرفه أحد من قبل ، ألا وهو علم التجربة الكيميائية .

وفي الواقع هناك موقفان للمفكرين المسلمين عبر كل منهما عن اتجاه بعينه ، تأثر أحدهما بالاتجاه الفلسفى اليونانى ،

وكان الآخر موقفا علميا عبر بوضوح عن الأصالة الإسلامية للمفكرين المسلمين ذوى الاتجاه العلمى التجريبي .

ومن أصحاب الاتجاه الأول الشيخ الرئيس ابن سينا والفيلسوف الكندى ، وكانا في اتجاههما متأثرين بذلك المنحنى التأملى للفكر الفلسفى اليونانى . فالشيخ الرئيس كان من المفكرين لإمكانية قيام الكيمياء التجريبية ، والتي تعنى تحويل المعادن وإمكانية تغييرها ، وحاول في كتابه « الشفاء » أن يقيم الحجة على بطلانها ، وكانت حجته - وهو في ذلك متأثر بالاتجاه المشائى الأرسطى - إن الصفات التى يقال عنها إنها إذا أضيفت هنا أو حذفت هناك تحولت الأشياء بعضها إلى بعض ، صفات عرضية محسوسة لا تمس جواهر الأشياء ، فليست هى بالفواصل الحقيقية التى تميز نوعا من نوع ، وأما الفواصل الحقيقية فمجهولة ، فلسنا ندرك الكيفية التى تجعل الذهب ذهبا ، وتلك التى تجعل النحاس نحاسا ، وإذا كانت هذه الكيفية - أو الماهية - مجهولة ، كيف يمكن لنا أن نوجده إيجادا أو نفيه إقناء؟^(٢)

والغرض من علم الكيمياء عند الشيخ الرئيس هو « سلب الجواهر المعدنية

(١) زيفريد هونكة : شمس الله تسطع على الغرب - ترجمة فاروق بيضون - ص ٣٢٤ - بيروت

الطبعة السادسة سنة ١٩٨١ .

(٢) حاجى خليفة : كشف الظنون - مجلد ٢ ص ٣٤١ - استامبول سنة ١٢٣٦ هـ .

خواصها وإفادتها غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام» (١) .

وقد جعله ابن سينا أحد فروع العلم الطبيعي . واعتمد في هذا التعريف على أن الفلزات (٢) كلها مشتركة في النوعية ، وأن الاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتماد أمور عرضية يجوز انتقالها . ولذلك نظرنا لأنه من المفكرين لقيام هذا العلم بنجده يحتاج لذلك بقوله :

« نسلم إمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص : فأما أن يكون المصبوغ يسلب أو يكس فلم يظهر لي إمكانه بعد . إذ هذه الأمور المحسوسة يشبه أن تكون هي الفصول التي بها تصير هذه الأجساد أنواعا ، بل هي أعراض ولوازم وفضولها مجهولة . وإذا كان الشيء مجهولاً ، كيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إفناء» (٣)

أما الفيلسوف « الكندي » « فأقام إنكاره على أساس أن الطبيعة قد انفردت - دون الإنسان - بأشياء محال على

الإنسان أن يأتي بمثلها ، كما انفرد الإنسان - دون الطبيعة - بأشياء أخرى ، ومن الخلط بل من الخداع أن يحاول الإنسان فعل ما قد انفردت الطبيعة بفعله» (٤) .

أما الاتجاه الآخر والذي نرى أن يعبر عن أصالة المسلمين العلمية حيث عالجوا مثل هذه المسائل بمنهج علمي يختلف عن ذلك المنهج الذي اتبعه اليونان ، فهو الذي يؤمن بإمكانية قيام الكيمياء التجريبية وإمكانية تحويل المعادن والمواد الطبيعية .

من هؤلاء الإمام فخر الدين الرازي الذي عقد فصلاً في « المباحث المشرقية » يبين فيه إمكان علم الكيمياء والشيخ نجم الدين البغدادي الذي رد على « ابن تيمية » وزيف ما كان قاله عن استحالة علم الكيمياء ، وكذلك أبو بكر محمد ابن زكريا الرازي الذي تصدى للرد على الكندي في الموضوع نفسه ، والذي نعتبره رائداً من رواد هذا العلم .

أما جابر بن حيان فهو الفيلسوف الطبيعي الذي أيد هذا القول نظرياً في مؤلفاته العلمية الكثيرة وعملياً في المختبرات والمعامل ، وكان من اشتهر عنه هذا العلم ،

(١) ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية - ص ١١١ .

(٢) الفلزات هي الجواهر التي لا تحرقها النار بل تذيبها ، فإذا فارقتها النار عادت إلى حالتها الطبيعية . وهي الجواهر المعدنية السبعة - حاجي خليفة : كشف الظنون - ج ٢ ص ١٥٢٧ .

(٣) ابن سينا : الشفاء - المقالة الأولى - الفصل الخامس - ص ٢٣ - ١٩٦٥ م .

(٤) حاجي خليفة - ج ٢ ص ٣٤٢ .

فاعتبره أهل الفكر مؤسس هذا العلم
وواضع أصوله ومبادئه ، يتضح لنا هذا من
تساؤل جابر :

كيف يُظن العجز بالعلم دون الوصول
إلى الطبيعة وأسرارها ؟ ألم يكن في
مستطاع العلم أن يجاوز الطبيعة إلى
ما وراءها ؟ فهل يعجز عن استخراج
كوامن الطبيعة ما قد ثبتت قدرته على
استخراج السر مما هو مستور وراء
حجبها ؟

ثم يستدرك عندئذ لأن بعض الفلاسفة
المشائين أنكروا إمكانية قيام هذا العلم
كالفيلسوف ابن سينا بقوله : « إننا
لا نطالب من لا علم له بالتصدي
للكيمياء ، بل نطلب ذلك من ذوى العلم
الذين استوفوا أركان البحث » (١).

وهو بذلك ينكر على هؤلاء الفلاسفة
العقليين قدرتهم على إصدار مثل هذه
الأحكام التى تتطلب فيمن تصدر عنه قدرة
على استخدام أسلوب ومنهج آخر هو
ما أطلق عليه فيما بعد « المنهج
التجريبي » ، والذي كان يفتقده أمثال
هؤلاء الفلاسفة المشائين كابن سينا .

ويستمر جابر فى حديثه عن إمكانية
قيام هذا العلم ، فيقول : « إن أسرار
الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين ،

فإما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر
الكشف عنها ، وإما أن يكون للطاقة تلك
الأسرار بحيث يتعذر الإمساك بها ، سواء
كان الأمر هو هذا أو ذلك ، كان فى وسع
الباحث العلمى أن يلتمس طريقا إلى تحقيق
بغيته ، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته
ودقته مما يجوز أن تحول العلماء دون السير
فى شوط البحث إلى غايته (٢) .

وقد تبينت الباحثة « هونكه » كلا
الاتجاهين اليونانى المشائى والعلمى التجريبي
الذى اكتشفه العرب فقالت : « كان
الفكر الإغريقى يهتم بتفسير المعرفة الحسية
بواسطة التأمل الفلسفى ، فأوجد الكيمياء
النظرية والفلسفة الطبيعية ... وكان العرب
أول من أوجد طرق المراقبة المنظمة فى ضوء
الشروط التى كان بإمكانهم فى كل حين ،
أن يعيدوها وينوعوها ويراقبوها ، فخلقوا
بذلك علم الكيمياء التجريبي فى مفهومه
العلمى وأوصلوه إلى قمة رفيعة أصبحت
بموجبها اكتشافات علمى الكيمياء العضوية
والكيمياء غير العضوية الحديثين
من الضرورات الماسة لإرجاع الكيمياء
التجريبية إلى المستوى الذى أوصلها إليه
العرب » (٣) .

وهذا ما دعا المؤرخ الإنجليزى « كاستم
Custom » إلى القول بأنه قد وفق العرب
إلى اكتشافات حقيقة علمية فى علم

(١) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل - ص ٧ نشر كراوس .

(٢) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل - ص ٨ - نشر كراوس .

(٣) زيفريد هونكه : شمس الله - ص ٣٢٥ .

الكيمياء وكشف تركيبات كيميائية جديدة بدل محاولتهم لمعرفة حجر الفلاسفة الذى يحول المعادن إلى ذهب^(١).

فلقد تغيرت الغاية من علم الكيمياء بعد اشتغال المسلمين بمثل هذه الأبحاث التجريبية وبعد أن كان الهدف الأصلي من مثل هذه الأبحاث هو تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة ، وجد علماء المسلمين وعلى رأسهم « جابر بن حيان » أن أبحاث الكيمياء التجريبية ، والتي أمكنهم التوصل إلى كثير من حقائقها نتيجة للاختبارات العملية الدقيقة التي قاموا بها ، والتي مكنتهم من الوصول إلى تحضير كثير من المواد والأحماض التي لم تكن معروفة من قبل ، تفوق أهميتها الغاية القديمة التي كانت تدفعهم إلى القيام بمثل هذه الأبحاث ، ولذلك سرعان ما نسوا - أو تناسوا - تلك الدوافع المادية التي حثتهم على البحث والتجريب ، واحتفوا بذلك المنهج العلمى الوليد ، والذي عن طريقه توصلوا إلى كثير من الاكتشافات العلمية الرائعة .

وعلى الرغم من أن الخيال العلمى الخصب كان دافعا استحث هم علماء

المسلمين كالرازي وجابر بن حيان إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى أخرى نفيسة ، إلا أن هذا الخيال القديم قد أصبح فى العصر الحديث واقعا ملموسا ، فقد أمكن تحويل الزئبق إلى ذهب بعد الأبحاث الذرية الحديثة ، يقول أحد الباحثين :

« شغل كيميائيو العرب القدامى أنفسهم زمنا طويلا بمحاولات الحصول على الذهب من معادن أخرى ، واختاروا الزئبق لهذه العملية ، فصاروا يوقدون عليه النار ليالى وأياما طويلة . والحق أن اختيارهم هذا فيه قدر كبير من التوفيق ، ذلك أن الزئبق يأتى فى الجدول الدورى للعناصر الذى لم يكن معروفا لديهم آنذاك ، بعد الذهب مباشرة ، ومع أن تجاربهم فى هذا السبيل لم تحقق نجاحا يذكر ، إلا أنها جديرة بالتسجيل ، إذ تمكن العلماء اليوم فعلا من تحويل نظير الزئبق ١٩٨ إلى ذهب ، بعد قذفه بنيوترونات سريعة فتحول إلى نظير آخر هو الزئبق ١٩٧ ثم تحول هذا الأخير إلى ذهب مصحوبا بانطلاق جسيمات بيتا الموجبة أى البوزيترونات .

زئبق ١٩٨ + نيوترون

زئبق ١٩٧ .

زئبق ١٩٧ + بيوترون .

ذهب ١٩٧ + بوزيترون^(٢) .

(١) زيفريد هونكه : ص ٣٢٥ .

(٢) أحمد عبد الوهاب : أساسيات العلوم الذرية الحديثة فى التراث الإسلامى - ص ٥٧ - الطبعة

الأولى - القاهرة ١٩٧٧ .

منهج البحث العلمى عند جابر بن حيان

١ - التجربة :

توصل جابر بن حيان فى القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الميلادى إلى مبادئ منهج البحث العلمى الحديث ، فإن من يتصفح مؤلفاته العلمية يجد هذا المنهج منشورا ومبثوثا فى كل كتاباته ، ويمكن لعين الباحث الفاحصة أن تتبين شتات هذا المنهج منشورة هنا وهناك ، فإذا كان العلم فيما يقول « أوبنهايم Oppenheim : » أن تكون هنالك طريقة تنطوى تحتها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك بغية تفسير ما قد يوجد بينهما من روابط أو علاقات تنظمها قوانين ^(١) فإننا يمكننا أن نتبين لجابر مثل هذه الطريقة ، حيث تجد له منهجا تجريبيا يصطنعه فى بحوثه الكيميائية جدير بالفحص والتحليل فهو يلزم نفسه بأسلوب من البحث النظرى والسلوك العلمى ، يضم تحته كلا المنهجين الاستدلالي والاستقرائى ، والذى هو فى النهاية الأسلوب العلمى بالمعنى الحديث . فهو يحدثنا عن منهجه بقوله :

« ويجب أن تعلم أنا نذكر فى هذه الكتب ، خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحنناه وجربناه ، فما صح أردناه وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على هؤلاء القوم » ^(٢) .

وهو فى هذا المنهج لا يعتد بشهادة الغير إلا على سبيل تأكيد ما يكون قد وصل إليه هو بتجربته وامتحانه ، فالمعول فى المعرفة العلمية عنده على « التجربة والامتحان » حيث أنهما المحك الحقيقى الذى يصدر عنه العالم فى معارفه وحقائقه ، ولذلك يعفى نفسه من الاعتراف بحقائق لم يختبرها بنفسه أو ما بلغته عن ثقات يعتد بأمانتهم العلمية فيقول : « وما لم يبلغنا ولا رأيناه ، فإننا من ذلك فى عذر مبسوط » ^(٣) .

وفضلا عن هذا يزاوج « جابر ابن حيان » بين الامتحان التجريبى أو العمل المعمل والغرض العقلى الذى تأتى التجربة لتأييده أو رفضه وتكذيبه ، وهو ما يعتبر لب المنهج التجريبى ، فيقول : « قد عملته يدي وبعقل من قبل وببحث عنه حتى صح وامتحنته فما كذب » ^(٤) .

فإذا كان الغرض العقلى الذى يقوم به الذهن هو نشاط العالم الداخلى الذى ينبىء

(١) Oppenheim "Paul": Studies in the logic of the explanation. Reprint part 4, 28
Hempel. G. Carl.

(٢) جابر بن حيان : « الخواص الكبيرة » المقالة الأولى - مختارات كراوس - ص ٢٣٢ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الأحجار على رأى يلىاس - الجزء الأول - مختارات كراوس -

ص ١٣٢ .

(٤) جابر بن حيان : الخواص الكبيرة - المقالة الثانية والثلاثون - ص ٣٢٢ .

به ويضعه في صورة قانون صوري خالص ، فإن التجربة هي المحك والاختبار الذي به يظهر صدق هذا الغرض أو كذبه ومن هنا يؤكد « جابر » أهمية التجربة فيقول :

« من كان دربا كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما . وحسبك بالدربة في جميع الصنائع أن الصانع الدرب يخذق وغير الدرب يعطل »^(١) . والدربة هنا تعنى التجربة .

والذى دفع جابر إلى مثل هذا القول ، إعتقاده في تغير طبائع الأشياء ، ولكي تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية ، لكي تستحيل إلى ماهية أو كيفية أخرى ، ونحن في الحقيقة لا نعرف ماهيات الأشياء ، ولكن ما ندركه فقط هو أوزانها النوعية أو وزن هذه الطبائع أى تحويل هذه الكيفيات النوعية إلى كميات وإدراكها على المستوى الرياضى الكمى يقول : « الوصول إلى معرفة طبائع ميزانها ، فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف ركبت ، وأما معرفة « الكم » فتكون عنده بالتجربة التى عليها معول الأمر ، ومن يخذق التجربة يجعله جابرا « دربا » أى مجربا علميا .

ولكن التجربة وحدها لا تكفى لتصنع عالما ، بل لابد من أن يسبقها العلم

النظري أو الفرض العلمى الذى يصنعه العالم ، ثم تكون التجربة بعدئذ هي المحك يقول : « إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله ، ثم تقصد لتجرب ، فيكون في التجربة كمال العلم »^(٢) .

وهذا صحيح إلى حد بعيد ، إذ كيف يجرب ويمتحن من لم يعلم أصول صناعة الكيمياء ، ويعرف كل أبواب هذا العلم ويدرك الغايات التى يرمى إليها من بحثه واختباره ، بل يجب أن تكون هذه الغايات واضحة في ذهن هذا العالم حتى يسعى لتحقيقها على بصيرة وهدى وهو ما يوضحه قوله :

« إن كل صناعة لابد لها من سبق العلم في طلبها للعمل ، لأنه إنما هو إبراز ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير »^(٣) .

ومن كان مدركا للمعلومات المختلفة في العلم الواحد كان حقا « حاكما على الأمر قبل كونه وكيف ومتى يكون »^(٤) .

وهناك عبارة وردت في كتابة « الرحمة »^(٥) . يصف بها تجربة أجراها ، وهى تدل على دقة ملاحظة ، قال ما خلاصته : كان لدى حجر ممغنط يرفع

(١) جابر بن حيان : كتاب السبعين - المقالة الثامنة عشر - ص ٤٦٤ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التجريد - ص ١٣٧ - تحقيق هوليارد - باريس عام ١٩٢٨ م .

(٣) جابر بن حيان : كتاب البحث - ص ١٥ - مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٨٦١ .

(٤) جابر بن حيان : كتاب البحث - ص ٢٦٥ المخطوط .

(٥) هوليارد : الكيمياء حتى عهد دولتن - ص ١٧ - ١٨ .

قطعة من الحديد وزنها مائة درهم وحفظته عندي زمنا طويلا ، ثم جربته على قطعة أخرى من الحديد ، فلم يرفعها ، فظننت أن هذه القطعة الثانية من الحديد قد تكون أكبر وزنا من القطعة الأولى ، فوزنتها ووجدتها أقل من ثمانين درهما ، ومن هنا استنتجت أن قوة الحجر المغنط قد نقصت ، على الرغم من ثبات وزنه .

٢ - علم الميزان :

وجه جابر بن حيان الانتباه إلى خاصية العلوم التجريبية الأساسية وهي الاهتمام بالنواحي الكمية للأشياء دون النواحي الكيفية ، أو تحويل تلك الأخيرة إلى كميات وأرقام رياضية ، خاصة وأنه ينكر معرفة الإنسان لماهيات الأشياء في حقيقتها ، وينكر تغيير هذه الماهيات ، ولذلك لا يصل الإنسان في نظره إلا إلى معرفة أوزان الطبائع أو كمياتها ، وذلك يتم بوزن تلك الأجسام لمعرفة النسب المختلفة لموادها .

ويصنع جابر « نظرية الميزان » الذي به نعلم كم من الطبائع الأربعة في الشيء المراد تحويله وتغييره ، من حيث أن الكيفيات أو الماهيات لا أوزان لها ، وإنما الأوزان فقط

للأجسام فإذا أردنا تغييرا في المادة ، فعلينا بتغيير النسب بالزيادة أو النقصان ، وقد اعتبر « بول كراوس » هذه النظرية أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار^(١) وهو « مطلب الأساسي الآن في العلوم التجريبية الحديثة ، حيث ينصب اهتمام العلماء على النسب الكمية دون الخواص الكيفية في مختلف تلك العلوم والذي يحقق للباحث قدرا كبيرا من الموضوعية ، ويجنبه الوقوع في التفسيرات الذاتية .

وقد جعل جابر هذا الميزان أساس لإجراء التجارب حيث اعتبره المعيار الدقيق لقياس المواد والظواهر كميًا^(٢) . فالمواد والأجسام لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف نسبة الطبائع المكونة لها ، ولذلك فكل عالم « إذا علم القياس بين أفعال الطبائع يرتبه على اختياره كيف شاء »^(٣) .

والمفهوم الصحيح للقياس هنا أنه علاقة بين وزنين أو طولين ، وعملية المعايرة أو التقدير تكون بإضافة مقدار ما ، وهو الجسم المراد وزنه أو قياسه إلى مقدار آخر يمثل طولاً أو ثقلاً ، وهذا هو الميزان الوزني ، ويجب أن نفرق بينه وبين ميزان

(١) Kraus (Paul): Jabir Ibn Hayyan. Tom 11 P. 9

(٢) الكمية عند جابر هي : « الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد مثل عدد مساو لعدد أو عدد مخالف لعدد وسائر الأبطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل » . جابر : كتاب البحث - ص ٩٩ المخطوط - وكتاب الميزان الصغير - ص ٣٤ من مختارات كراوس .

(٣) Kraus (Paul) Jabir. Tom 2 P. 95.

الطبائع الذى به نعلم كم من الطبع المعين (الحرارة ، البرودة ، اليبوسة ، الرطوبة) موجود فى الكائن المعين ، وهل تغلب عليه الحرارة أو البرودة ، ، واليبوسة أو الرطوبة ؟ .

فإن كانت الحرارة غالبية عرفنا أن البرودة فيه مستكنة مستبطنة ، وإن كانت البرودة غالبية عرفنا أن الحرارة فيه مستكنة مستبطنة ، وكذلك قل فى صفتى اليبوسة والرطوبة . وما دما قد عرفنا أى الطبائع قد غلب فظهر ، وأياها قد انكمش فاختفى ، فإن الطريق إلى العمل ينفتح أمامنا لإجراء التجارب التى نحول بها الجسم على أى نحو أردنا ، فنقل من حرارته لتزيد برودته أو تقلل من صلابته لتزيد من ليونته ، وهكذا ، وهذا هو ميزان الطبائع .

وأما « الميزان الوزنى » فهو أن يكون مقدار الوزنين فى الميزان مقدارا واحدا ، على أن للميزان الوزنى معنى آخر ، وهو أن يتماثل الشكلان ، فإن كان أحدهما مدورا كان الآخر مدورا كذلك ، أو مسطحا كان مسطحا .

ومن معانى الميزان كذلك أن يحلل الشئ المركب المخلوط إلى عناصره التى منها ركب واخلط ، وفيها يقول « جابر » : « أما موازين الأشياء التى قد خلطت مثل أن يخلط زجاج وزيق على وزن ما ... فإن

فى قوة العالم فى الميزان أن يقول لك كم فيه من الزجاج وكم فيه من الزيق ، وكذلك الفضة والذهب ، والنحاس والفضة ، أو ثلاثة أقسام أو أربعة أو عشرة أو ألف إن جاز أن يكون ذلك ، فإننا نقول : إن هذا من الحيل على تقريب الميزان وهو حسن جدا ، ولو قلت إنه كدليل على صحة هذا العلم ، أى علم الموازين ، لكنت صادقا » (١) .

ويبين لنا جابر مثلا كيف نصنع « الميزان الوزنى » وكيف نستخدمه وفى أى البحوث العلمية نستخدمه ، مما يدل على دقته التجريبية وعلى سداد منهجه للوصول إلى نتائج علمية فى موضوع كالوزن النوعى للمعادن ، كان أساسا لكثير من العلماء المسلمين الطبيعيين الذين أتوا من بعده كالرازى والبيرونى الذين أضافوا الكثير إلى مثل هذا الموضوع ، حيث أمكن لعالم كالبيرونى أن يتوصل إلى معرفة الوزن النوعى لثمانية عشر معدنا وحجرا كريما قريبة جدا لما توصل إليه العلماء المحدثين ، بأجهزتهم الحساسة ، وما كان له أن يتوصل إلى ذلك لولا بحوث جابر بن حيان الرائدة فى هذا المضمار . ونعتبر الجهاز الذى يصنعه جابر للوزن النوعى هو صورة مبسطة لذلك الجهاز المخروطى المائى الذى يصنعه البيرونى من بعد : وجابر بن حيان فى النص الذى نوردته يشرح تجربته فى الوزن النوعى

(١) كتاب الأحجار على رأى بليناس - الجزء الثانى .

ويصف أجهزته التي استخدمها ، ثم يصف الطريقة التي استعان بها بالاضافة إلى النتائج التي توصل إليها في استخراج الوزن النوعي للذهب والفضة ..

يقول جابر : « فاستعمل ميزانا على هيئة الأشكال ، ويكون بثلاث عرى خارجة إلى فوق ، واعملى بهذه الكفتين كعمل الموازين ، أعنى من شدك بها الخيوط وما يحتاج إليه ، ولتكن الحديدية الواسطة التي فيها اللسان في نهاية ما يكون من الاعتدال حتى لا يميل اللسان فيها أولا - قبل نصب الخيوط عليها - إلى حبة من الحبات ، ويكون وزن الكفتين واحدا وسعتهما واحدة ومقدار ما يملؤهما واحد ، فإذا فرغت من ذلك على هذا الشرط ، فلم يعد عليك كثير شيء ، ثم شد الميزان كما يشد سائر الموازين ، ثم بخذ إناء فيه ما يكون عمقه إلى أسفل نحو الشبر أو دونه أو أكثر كيف شئت ، ثم املاه ماء قد صفى أياما من ذعلة وقذره وما فيه ، كما تصفى البنكانات^(١) ثم اعمد إلى سبيكة ذهب أحمر خالص نقى جيد ، ويكون وزنها درهما ، وسبيكة فضة بيضاء خالصة صرفا ، ويكون وزنها درهما ، ويكون مقدار السبيكتين واحد ثم ضع الذهب في إحدى الكفتين والفضة في الأخرى ، ثم دل الكفتين في ذلك الماء الذي وضعنا إلى أن تغوصا في الماء وتمتلكا من الماء ثم اطرح

الميزان فإنك تجد الكفة التي فيها الذهب ترجح عن الكفة التي فيها الفضة وذلك لصغر جرم الذهب وانتفاش الفضة ، وذلك لا يكون إلا من اليبوسة التي فيها ، فاعرف الزيادة التي بينهما بالصنجة وكذلك يقاس كل جوهرين وثلاثة وأربعة وخمسة وما شئت من الكثرة والقلّة ، مثل أن تعرف النسبة التي بين الذهب والنحاس ، والفضة والنحاس ، والذهب والنحاس والرصاص ، والفضة والرصاص والنحاس ، والفضة والذهب والرصاص .. وكذلك إن شئت إثنين أو ثلاثة ثلاثة أو كيف أحببت^(٢) .

٣ - منهج البحث العلمى :

وقد توصل جابر إلى مفهوم شبه متكامل لمنهج البحث العلمى من حيث انه أدرك وظيفة كل من الاستنباط او الاستدلال أو الاستقراء ، وزاوج بين كل منهما بعد أن أدرك حقيقة وظيفة كل منهما على حدة ، ثم استخدم كل منهج في موضعه ، فهو في كتابة « البحث » يميز بين الجانب الاستقرائى والجانب الاستنباطى في المعرفة الأول ما تدركه الحواس والثانى يكتسب بالعقل والبديهة . فهو يقول على المنهج الاستنباطى العقلى :

« وأما الموجود بالعقل فإنه ينقسم إلى قسمين : أما الأول مُسلم لا يحتاج إلى

(١) البنكان كلمة فارسية الأصل ، ومعرب « بنكان » هو « فنجان » .

(٢) جابر بن حيان : الأحجار على رأى هليانس - الجزء الثانى .

دليل . والثاني ما كان الإدراك له والوجود له بدليل . ولا يكون واضحا للعقل وظاهرا من أول وهلة ^(١) .

فالأول هو العلم الرياضي الذي يعتمد على البديهيات والمُسلمات الواضحة بذاتها . أما الثاني فهو العلم الطبيعي الذي لا بد فيه من الرجوع إلى الواقع والتجربة لإدراكه . لذلك يفرق بين الأوائل التي هي أولية في العقل لا تستنبط من غيرها ، وهي تسبق غيرها ، ولا يسبقها غيرها . والثواني التي يطلب عليها الدليل حيث لا تكون واضحة بذاتها ، بل لا بد من الرجوع إلى ما هو أبسط منها فيقول :

« ينبغي أن نعلم أولا موضوع الأوائل والثواني في العقل كيف هي حتى لا نشك في شيء منها ولا نطالب في الأوائل بدليل ونستوفي منه بدلالته » ^(٢) .

وقد وضع الباحث الكبير الدكتور زكي نجيب محمود كيفية مزاجية جابر ابن حيان بين كلا من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي ، فإذا كان الأول هو المنهج العقلي المتبع في الرياضيات والثاني هو الأسلوب الحسي المتبع في معرفة الظواهر المادية ، فإن المزاجية بينهما هي تحقيق

للمنهج العلمي بشكل متقدم في مثل هذه الأزمان البعيدة .

فإذا كان طريق السير في البحث العلمي ^(٣) مشاهدات توحى بفروض ، ثم استنباط النتائج التي يمكن توليدها من تلك الفروض ، وأخيرا مراجعة هذه النتائج على الواقع لقبول الفروض أو رفضها ، إذا كان الأمر كذلك كانت المرحلة الأولى والأخيرة استقراء والثانية استنباط . كان لجابر ابن حيان منهج اعتمد على الاستنباط والاستقراء معا ، اعتمادا واعيا صريحا ، فاقراً - مثلا - هذه الجملة الواحدة تجيء عرضا في حديثه ليصف بها منهجه ذاك :

« ... قد عملته بيدي وبعقلي من قبل ، وبجئت عنه حتى صبح ، وامتحنته فما كذب » ^(٤) .

فها هنا قد أجمل جابر كل ما نريده نحن من الباحث العلمي في كلمات قلائل رتب أدق ما يكون الترتيب ، فعمل باليد أولا ، وإعمال للعقل فيما قد حصته اليد ، ثانيا حتى تنتهي منه إلى نظرية مفروضة ، ثم امتحان تطبيقي ، ثالثا ، للغرض العقلي الذي فرضناه ^(٥) . وهو يفيض في شرح هذا المنهج إفاضة كافية في مواضع كثيرة من كتبه ^(٦) .

(١) جابر بن حيان : كتاب البحث - ص ١١ من المخطوط .

(٢) جابر بن حيان : كتاب الخواص - ص ٢٣٤ - مختارات كراوس .

(٣) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان - ص ٦٠ .

(٤) جابر بن حيان : كتاب الخواص - المقالة الثانية والثلاثون - ص ٣٢٢ .

(٥) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان - ص ٦١ .

(٦) جابر بن حيان : الأحجار على رأى بليناس - ج ١ ص ١٣٨ مختارات كراوس .

وقد اهتم أثناء ذلك بتعريف العلوم ، وتحديد مختلف المصطلحات العلمية لها بل هو قد وضع كتابا بذاته لتعريف مختلف المصطلحات وتحديد ألفاظ وحدود العلوم ، ونحن نعرف أن تحديد المصطلح خطوة علمية هامة في منهج البحث العلمي ، لأنه يحول دون الخلط بين المصطلحات ويوفر قدرا كبيرا من الموضوعية ، لذلك يبحث جابر على معرفة هذه المصطلحات ويطلب من قارئه كثرة النظر في هذا الكتاب الذي يضعه لذلك يقول :

« يا ليت شعري كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا ، فإذا قرأته يا أخى فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغي أن تكون قراءتك للكتب مرة في الشهر ، وأما الحدود ، فينبغي أن ينظر فيه كل ساعة ، وأن إعطاء الحد أعظم ما في الباب » (١) .

وقد عرف « الحد » بأنه « هو الإحاطة بجمهور المحدود على الحقيقة ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه » (٢) . وهو في هذا التعريف يشبه أرسطو ، حيث يجعل التعريف هو ماهية الشيء التي تحد بالجنس والفصل أو الخاصة ، حتى لا يدخل في حقيقة الشيء

ما ليس من صفاته الأساسية ولا يخرج منه ما هو من مقوماته الضرورية (٣) .

أما عن جوهر منهج البحث العلمي ، وهو المنهج الاستقرائي ، والذي كان يرادفه أو يستخدم بدلا منه مصطلح القياس أو الاستدلال ، فقد جعله « جابر » على ثلاثة أوجه هي :

(أ) دلالة المجانسة . (ب) مجرى العادة . (ج) دليل الآثار .

(أ) دلالة المجانسة :

يسمى جابر بالأنموذج ، من حيث أنها استدلال بنماذج جزئية من أجل التوصل إلى حكم كلي يتجاوزها . وعلى الرغم من أن العالم قد يضطر إلى الحكم على الكل بناء على قياسه على الجزء الذي يضمه إلا أن هذه الدلالة ظنية إحصائية من حيث أن وجود النموذج لا يدل بذاته على وجود الكل الذي قيل أنه متمثل في هذا النموذج ، ويدلل على ما ذهب إليه بالخطأ الذي وقع فيه نحلة « المنائية » في النور والظلمة ، حيث أكدوا على أنه مادام في العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، لأن ما في هذا العالم من هذه الأشياء كلها هو

(١) جابر بن حيان : الأحجار على رأى بليناس - ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب الحدود - ص ٩٧ مختارات بول كراوس ١ - القاهرة عام ١٩٥٤ هـ .

Irving: Reading of logic P. 8

(٣)

بمثابة العينة أو النموذج التي تدل على ما هو خاف عنا في عالم الغيب .

ولذلك يرى جابر أن الاستدلال لا يستقيم إلا إذا أثبتوا أولا أن ما في هذا العالم هو جزء من كل ، وأما إذا لم يثبتوا ذلك امتنعت ضرورة النتيجة التي انتهوا إليها « ألا ترى أن النموذج لا يثبت عند من دفع إليه ، كما من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك النموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئا غير ما أراه » (١) .

ومن هنا فدلالة النموذج إن استدل بها لا تعطي اليقين الكامل ، بل تسمح بنسبة من الظن تجعل القوانين هنا احتمالية والدلالة ظنية مما يعطي العلماء فرصة تغيير القانون أو البحث دائما عن صياغات جديدة أكثر احتمالية ، مما يدفع دائما إلى مزيد من البحث والتقصي وهو ما يتفق مع العلم التجريبي الحديث .

(ب) الدلالة المأخوذة من جرى العادة :

وهي الاستدلال الاستقرائي في حقيقته من حيث أن العالم يصل إلى التعميم عن طريق مشاهدته لعدة أمثلة يراها متشابهة في ناحية من نواحيها فيعمم عليها الحكم

تعميما يجعلها كلا واحدا ، فهو يستدل مستقرا النظائر ومستشهدا بالاشباه ومعتمدا على تكرار وجود نفس الخصائص وتكرار نفس الوقائع . وهذا شائع بين الناس ، إذا شاهدوا حادثة تعقبها أخرى عادة توقعوا إذا رأوا إحداها أن يروا الأخرى ، ولا يكون هذا التوقع قائما إلا على أساس احتمالي محض لذلك فلا استدلال من جرى العادة عند جابر ليس فيه « علم يقيني واجب اضطراري برهاني أصلا ، بل علم إقناعي يبلغ أن يكون أخرى وأولى وأجدر لاغير » (٢) .

يقول « جابر » : « إن أضعف استدلال من هذا القليل هو ذلك الذي لم يوجد له الامثال واحد نقيس عليه حكمنا العام ، كرجل قال مثلا : أن امرأة ما ستلد غلاما ، فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ؟ فأجابنا بأن قال : من حيث أنها ولدت في العام الأول غلاما ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط » (٣) . هذه هي أضعف حالات الاستقراء .

وأما أقوى حالاته ، فهي تلك التي نجد جميع ما في الوجود مطردا فيها على مثال واحد ، ولا نجد أبدا ما يخالف ، كرجل قال : « إن ليلتنا هذه ستكشف عن يوم

(١) جابر بن حيان : كتاب التعريف - ص ٤١٦ مختارات كراوس .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التعريف - ص ٤١٨ مختارات كراوس .

(٣) جابر بن حيان : كتاب التعريف - ص ٤١٨ .

يتبعها ويكون بعقبها فسألناه من أين علم ذلك ، فأجاب بأن قال : من قبل أنى لم أجد ليل إلا وأنكشف عن يوم^(١) .

تلكما هما أضعف الحالات وأقواها بين حالات التدرج في القوة والضعف « وأما ما بين هذين فقوته وضعفه في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها ، وليس في هذا الباب علم يقين واجب » .

ومن هنا فدلالة المجانسة تعتمد في قوتها وضعفها على كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها ولكن هذا النوع من الاستقراء لا يبلغ يقين الاستدلال الاستنباطى المستخدم في الرياضيات والذي نولد به النتيجة من مقدماتها توليدا مادامت المقدمات هي بالضرورة صحيحة . ولذلك فالتعميمات العلمية في الاستقراء المأخوذ من جرى العادة هي تعميمات احتمالية ، حيث أن قياس الغائب على الشاهد في هذا النوع من الاستدلال « لما في النفس من الظن والحسبان »^(٢) حيث أن في النفس ميلا إلى توقع تكرار الحادثة التي حدثت ، وتزداد درجة احتمال التوقع كلما زاد تكرار الحدوث ، حتى يكاد أن يكون ذلك يقينا .

وقد سبق جابر بفكرة « الاحتمال » هذه كل من الفيلسوف « ديفيد هيوم »

و « جون استيورت مل » وفلاسفة العلم المحدثين والذين أدركوا أن القوانين العلمية المبنية على مثل هذا الاستقراء هي قوانين احتمالية صحيحة في ضوء الوقائع المدروسة ، وربما تأتي وقائع أخرى تكذبها وتدفع الباحث إلى وضع صياغة أخرى للقانون تستوعب الجديد من هذه الوقائع . ومن هنا ندرك عبقرية جابر العلمية حين يقرر لنا حكما عاما يظل صحيحا رغم مرور كل هذه القرون الكثيرة حيث هو يكشف عن حقيقة المنهج الاستقرائى الجوهرية بقوله :

« ليس لأحد أن يدعى بالحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن »^(٣) . فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال .

وإذا لم يكن جائزا القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك لا يجوز إنكار وجود الغائب إذا لم يقع في نطاق حسنا وإدراكنا .

فمعيار قبول الحقيقة أو ردها هو إمكان التحقق منها على نحو واقعى مشاهد سواء تمت تلك المشاهدة من العالم نفسه أو ممن هم موضع ثقته من العلماء الآخرين .

(١) جابر بن حيان : كتاب التعريف - ص ٤١٩ .

(٢) عبد الحميد سماحة : جابر بن حيان وأثره في الكيمياء - ص ٤٢٠ - المؤتمر العلمى العربى الأول

جامعة الدول العربية - القاهرة - عام ١٩٥٣ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب التصريف - ص ٤٢٢ .

ولذلك « لا ينبغي أن يستدل الإنسان على أن العالم لم يزل (أزلى) من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداء كونه ، ولا على أنه لم يكن رجل إلا عن امرأة ورجل ، لأنه لم يدرك الأمر إلا كذلك ، من قبل أنه يمكن أن يكون وجود الناس متأخرا عن ابتداء كون العالم وأن يكون كون الإنسان الأول مخالفا لما عليه الأمر في تكوين سائر الناس » (١) .

وعلق الباحث الكبير الدكتور زكي نجيب محمود على النص السابق بقوله (٢) :

« وأحسب أن جابرا قد صور بهذه الفقرة السالفة حدود المنهج التجريبي أدق تصوير ، فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال ، لا على سبيل اليقين ، لكنه إذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك ليس من الجائز إنكار وجود الغائب مادام هنا الغائب لم يقع في نطاق الخبرة والملاحظة ولا لانحصر الإنسان في حدود حسه هو ، أو في حدود ما تناهى إليه خبره ، ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهي موجودة ،

ففى العالم بلدان وأم لم يحس أهلها بالتمساح قط ، إذا أخبرهم مخبر بأن ثمة حيوانا يحرك فكته العليا عند المضغ وجب عليهم أن ينكروا الخبر ماداموا لم يشاهدوا حيوانا كهذا ؟ كلا « فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل إنما ينبغي له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه » (٣) .

وأما أن يحكم الإنسان بعدم وجود شيء مادام لم يرد عليه أو يخبر به ، وأن يحكم ببطلان ما يخبر به مادام لم يقع له في مشاهداته المباشرة « فجهل بطريق الاستدلال - على ما قدرنا - واضح » (٤) .

(ج) دلالة الآثار (٥) :

يمكننا أن نتبينها في قوله : « إنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه » (٦) . فالمعول في الاستدلال على ما رآه فقط وامتحناه وجربناه ثم تأتى شهادة الغير التى هى دلالة الآثار ليؤيد بها ما توصل إليه بنفسه حيث يقايس

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف - ص ٤٢٢ من مختارات كراوس .

(٢) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان - ص ٧٣ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب التعريف - ص ٤٢٣ .

(٤) جابر بن حيان : كتاب التصريف - ص ٤٢٣ .

(٥) فقد الجزء الخاص بدلالة الآثار من موضوعة بكتاب التصريف ، كما لاحظ كراوس ، حيث أن

المخطوط مخروم من آخره . ولكن يمكن استنتاج هذا النوع من الاستدلال .

(٦) جابر بن حيان : الخواص الكبير - ص ٢٣٢ .

تجاربه على تجارب الآخرين وأقوالهم خاصة وأن الباحث لا يمكنه منفرداً أن يصل إلى معرفة واختبار كل شيء ، ولا بد له من الاستعانة بمعارف العلماء الآخرين وشهاداتهم ولكن الثقة في هذه المعارف وتلك الشهادات تأتي في المرتبة الأخيرة .

وقد استخدم جابر بن حيان المنهج التجريبي السابق في الوصول إلى كثير من حقائق علم الكيمياء ، على الرغم من تأثيره بنظرية الطبائع الأربعة اليونانية والتي تأثر بها كثير من العلماء الطبيعيين في هذا الوقت ، إلا أنه كان يوصي تلاميذه بالاهتمام بالتجربة وعدم التعويل إلا عليها ، مع التدقيق في الملاحظة ، والاحتياط وعدم التسرع في الاستنتاج . وفي ذلك يقول :

« ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير ، ولكن بجودة التدبير ، فعليك بالرفق والتأني وترك العجلة ، واقتف أثر الطبيعة فما تريده من كل شيء طبعي » . والتدبير الذي يقصده جابر في الكيمياء هو « ذلك العلم بالأفعال المغيرة لأعراض ما حلت فيه - إلى أعراض آخر أشرف منها »^(١) ذلك أن التدبير هو الذي يخرج ما في قوى الأشياء من القوة إلى الفعل . ومهمة الكيميائي تشبه وظيفة الطبيعة في تغيير الأشياء ولكن في زمن أقل يقول جابر :

« لأن في قوى الأشياء ما يخرج بغير تدبير مدبر ، ولكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي واللقاح وأمثال ذلك ، فتخرج من القوة إلى الفعل بأنفسها وفي زمانها ، وأما غير ذلك مما علته إخراج التدبير للأشياء ، فهو محتاج إلى تدبير طريقة لإخراجه »^(٢) .

ولذلك فالكيميائي يحذو حذو الطبيعة في تكوينها للأشياء ، وكل الفرق هو أن الطبيعة تعمل من تلقاء نفسها ، أما العالم الطبيعي فيعمل عمله بتجربة مدبرة . ومن هنا يلخص جابر فلسفته لعلم الكيمياء بقوله : « في قوة الإنسان أن يعمل كعمل الطبيعة »^(٣) .

وقد قال جابر بن حيان بنظرية في تكوين المعادن ، مؤداها أن جوهر المعدن زئبق انعقد بكبريت ، وأن المعادن تختلف فيما بينها باختلاف نسبة اتحاد الزئبق بالكبريت وهو اختلاف في أعراضها المتغيرة يقول جابر :

« إن الأجساد كلها في الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه في بخار الأرض . وإنما اختلفت لاختلاف أعراضها »^(٤) . والكبريت والزئبق مادتان افتراضيتان ليستا مرادتين على حقيقتهما

(١) جابر بن حيان : كتاب الحدود - ص ١٠٦ .

(٢) جابر بن حيان : إخراج ما في القوة إلى الفعل - ص ٦ : ٧ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب السبعين - ص ٤٦٣ من مختارات كراوس .

(٤) عبد الحميد سماحة : جابر بن حيان وأثره في الكيمياء - ص ١٠٤ .

واتحاد الزئبق بالكبريت لا يؤدي إلى تكوين مادة جديدة في كليتها . فالذى يحدث هو انحلال هاتين المادتين إلى دقائق صغيرة تترج بعضها .

وهذا الرأي في الاتحاد الكيميائي لا يختلف عن الرأي الذى قال به الكيميائي الإنجليزى « جون دالتون »^(١) John Dalton (١٨٤٤ م) من أن الاتحاد الكيميائي يكون عن اتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض .

وقد وصف جابر بن حيان كل العمليات الكيميائية في كتابه « الخواص الكبير » كالتبخير والتقطير والترشيح والتكلس والإذابة والتبلور والتصفيد . وحضر كثير من المواد الكيميائية وعرف خواصها الطبيعية مثل نترات الفضة ، وحامض الأزوتيك . وهو أول من لاحظ أن محلول نترات الفضة يكون مع محلول ملح الطعام راسب أبيض ، وأن النحاس يكتسب اللهب لونا أخضر .

ويعتبر جابر بن حيان مكتشف « الماء الملكى Aqua Regia » ، « وزيت الزاج » ، « وحامض الكبريت Sulphuric Acid » ، « وماء العقد Nitric Acid » « وحجر جهنم نترات الفضة Nitrate of silver »

Silver . ويرجح أنه هو الذى ركب « الزرنيخ » وحجر الكحل من الزرنيخ ، والأثمد Ithmid ، وهى ما يرمز إليه في علم الكيمياء بالصيغ الآتية على التوالى :

١ س ٣ س ٢ ، ١ س ٢ س ٣ ، س ب ٢ س ٣^(٢) .

وعرف جابر ظاهرة التبلر ، وعملية تسخين الفلزات في الهواء الجوى ، والتسامى أو التصعيد وحاول تفسير طبيعة كل من هذه العمليات ، ووصف طرق تحضير الصلب وغيره من المعادن والأصباغ الخاصة بالأقمشة والجلود والشعر والورنيش للأقمشة المضادة للمطر ، ولحماية الحديد ، وعرف فائدة « ثالى أكسيد المنجيز في صناعة الزجاج ، وكان حامض الستريك من الأشياء المألوفة لديه وعرف كيفية تركيز حامض الخليك^(٢) .

٤ - أخلاقيات البحث العلمى :

وأخيرا نعرض باختصار للمبادئ الخلقية التى توصل إليها جابر بن حيان منذ أكثر من عشرة قرون ، وهى مبادئ يرى أن الباحث العلمى يجب أن يتصف بها إذا أراد حقا أن يكون باحثا موضوعيا نزيها ،

(١) هو. ياد : الكيمياء إلى عهد دولتن - ص ٢٠ .

(٢) ج . كروثر : العلم وعلاقته بالمجتمع - ص ٦٧ - ترجمة د. إبراهيم حلمى - القاهرة عام ١٩٤٧ .

وهي صفات لا يخلو منها كل عالم ينشد الحقيقة .

يقول جابر لتلميذه أنه لا نجاح في عمل علمي إلا إذا كان مسبقا بعلم ، فالتحصيل النظري أولا ثم التجربة والتطبيق بعد ذلك ، وعلى الرغم من أن التحصيل الكامل قد يقتضى تعباً وجهداً كبيراً لكنه لا مفر من ذلك إذا أراد الوصول إلى الحقيقة كاملة فيقول : « اتعب أولاً تعباً واحداً ، واجمع ، وانظر ، واعلم ، ثم اعمل ، فإنك لا تصل أولاً ، ثم تصل إلى ما تريد »^(١) .

وهذا يقود الباحث إلى مبدأ هام آخر ، وهو أن يكون مثابراً دعوباً غير يائس من الكشف عن الحقيقة المبتغاة ، فما أكثر ما يقتضى البحث عناءً وجهداً شديداً ، قد لا يحتمله الباحث ، فينفذ عنه في قنوط ، لكن الذى يريد الإحاطة بعلم من العلوم ، يجب عليه المثابرة التى لا يعرف اليأس إليها سبيلاً ، لذلك يستشهد بالآية الكريمة : ﴿ ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾^(٢) .

كذلك على الباحث أن يخفى نتائج علمه وأبحاثه عن الجهلاء والدهماء ، ولا يعرف بها إلا المخلصين من العلماء وأهل الاختصاص ، حتى لا يُساء استغلال

الأبحاث العلمية في غير موضعها ، كما أن عليه أن يكشف عن أبحاثه لأهل الاختصاص كل على قدر فهمه وحدود إدراكه ، حتى لا يعجز عن الفهم والتصور لمثل هذه النتائج البعيدة يقول :

« ولولا أنني أمرت أن أعطى الناس بقدر استحقاقهم لكشفت من نور الحكمة ما يكون معه الشفاء الأقصى ، ولكنى أمرت بذلك لما فيه من الحكمة ، لأن العلم - يا أخى - لا يحمله الإنسان إلا على قدر طاقته وإلا أحرقه ، كما لا يقدر الإناء والحيوان أن يحمل إلا بقدر طاقته ومكته ، وإلا فاض ، ورجع بالذل والعجز »^(٣) .

وقد روى « الجلدكى » فى شرح المكتسب عن جابر بن حيان^(٤) رواية تبين وجهة نظر ابن حيان فى وجوب نكتم العالم حتى يصادف الظروف المواتية ، وذلك أن تلميذاً أراد التعلم والأخذ عنه فمأطله جابر وراوغه ، فلما أصر التلميذ ولم يتحول عن طلبه ، قال جابر :

« إنما أردت أن أختبرك وأعلم مكان الإدراك منك ، ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذ عنك ، واعلم أن من المفترض علينا كتمان هذا العلم ، وتحريم إذاعته لغير المستحق من بنى نوعنا ، وأن لا نكتمه عن أهله ، لأن وضع الأشياء فى

(١) جابر بن حيان : الخواص الكبير - المقالة الرابعة والعشرون - كراوس - ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

(٢) جابر بن حيان : الخواص الكبير - ص ٣١٧ .

(٣) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل - ص ٤٧ - مختارات كراوس .

(٤) حاجى خليفة : كشف الظنون - ص ٣٤٣ : ٣٤٤ .

محالها من الأمور الواجبة ، ولأن في إذاعته خراب العالم ، وفي كتمانها عن أهله تضييع لهم .

أما الصفات الخلقية التي يتحلّى بها العالم ، فهي صفة « الإنصاف » وحيث إن الحقيقة هي طلبه العالم وغايته من بحثه ، لذلك عليه تحقيق هذه الصفة إلى أقصى حد ممكن ، فعليه إنصاف خصومه من العلماء ، وإيراد حججهم كلها ، حجة حجة ، غير تارك لبعضها عمدا ، ولا مضيفا إليها شيئا من عنده ، ثم يرد على كل واحدة بما يراه مناسبا ، حتى يعطهم حقهم غير منقوص شارحا لوجهة نظره بموضوعية . يقول :

« إن العالم إذا كان منصفاً فإنه ليس ينزل في الأقسام شيئا إلا ذكره ، واحتج عليه وله ، وأخذ حقه من خصومه ، ووفاهم حقوقهم ، وإلا فقد وقع العناد حماقة وجهلا ^(١) .

ولقد ترجمت كتب « جابر بن حيان » إلى اللاتينية وظلت المرجع الأوفى في الكيمياء زهاء ألف عام ، وكانت مؤلفاته موضع دراسة مشاهير علماء الغرب أمثال كوب ، وبرثوليه ، وبول كراوس ،

ومؤرخ العلم الكبير جورج سارتون . كما اهتم به « هوليارد » حيث أنصفه ووضعه في القمة بالنسبة للعلماء العرب المسلمين ، ولخص منهجه العلمي التجريبي في عدة نقاط هي :

● على صاحب التجربة العلمية أن يعرف علة قيامه بالتجربة التي يجريها .

● وعلى صاحب التجربة العلمية أن يفهم التوجيهات العلمية فهما صحيحا .

● يجب على الباحث اجتناب ما هو مستحيل وعقيم وتوخى الغايات الممكنة .

● ويجب عليه العناية باختيار الزمن الملائم والفصل المناسب من فصول العام .

● يحسن أن يكون المعمل الذي يجري فيه أبحاثه في مكان معزول .

● يجب أن يتخذ الكيميائي أصدقاءه ممن يثق فيهم .

● لا بد أن يكون لديه الفراغ الذي يمكنه من إجراء تجاربه .

● وأن يكون دعوها مثابرا .. وأن يكون صبورا كتوما .

● وألا تخدعه الظواهر فيتسرع في الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

(١) جابر بن حيان : كتاب التجميع - ص ٣٦٣ مختارات كراوس .

المصادر والمراجع

المصادر العربية :

● ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء - طبعة أوجست مولر فى مطبعة مصطفى وهبى - الطبعة الأولى - القاهرة ١٨٨٢م ، والقاهرة ١٩٦٥م .

● ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٠٨م - الشفاء - الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٩٦٥ .

● ابن النديم : الفهرست - الطبعة الأولى - المكتبة التجارية - القاهرة عام ١٣٤٨هـ .

● البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام - الطبعة الأولى - دمشق عام ١٩٤٦م .

● الجلدكى : نهاية الطب - الطبعة الأولى - القاهرة بدون تاريخ .

● أحمد عبد الوهاب : أساسيات العلوم الذرية فى التراث الإسلامى - القاهرة ١٩٧٧م .

● جابر بن حيان : مختارات من رسائله - تحقيق المستشرق بول كراوس - طبعة القاهرة عام ١٣٥٤هـ . وتشتمل على الكتب الآتية :

١ - إخراج ما فى القوة إلى الفعل .

٢ - الحدود .

٣ - الماجد .

٤ - الجزء الأول من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٥ - الجزء الثانى من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٦ - نخب من الجزء الرابع من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٧ - نخب من كتاب الخواص الكبير : المقالة الأولى والثانية والخامسة عشرة والسابعة عشرة والخامسة والعشرون .

٨ - ابتداء الجزء الأول من كتاب السر المكنون .

٩ - نخب من كتاب التجميع .

١٠ - نخب من كتاب التصريف .

١١ - كتاب ميدان العقل .

١٢ - نخب من كتاب الميزان الصغير .

١٣ - نخب من كتاب السبعين .

١٤ - نخب من كتاب الخمسين .

١٥ - نخب من كتاب البحث .

١٦ - نخب من كتاب الراهب .

١٧ - نخب من كتاب القديم .

١٨ - نخب من كتاب الاشتغال .

● جابر بن حيان : مصنفات علم الكيمياء - تحقيق المستشرق الإنجليزى هلميارد - طبعة باريس عام ١٩٢٨ وهى الجزء الأول من المجلد الأول . وتشتمل على :

● عبد الرحمن بدوى (دكتور) :
مناهج البحث العلمى - الطبعة الأولى -
النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٣ م .

● قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند
العرب - الطبعة الأولى - دار المعارف -
عام ١٩٦٠ م .

● القفطى : تاريخ الحكماء - الطبعة
الأولى - طبعة لينبرج - عام ١٣٢١ هـ .

● كروثر (ج) : العلم وعلاقته بالمجتمع
- ترجمة د. إبراهيم حلمى - الطبعة الأولى
- القاهرة عام ١٩٤٧ م .

● محمد كمال عز الدين : العلوم عند
العرب - الطبعة الأولى - القاهرة - بدون
تاريخ .

● محمود قاسم (دكتور) : المنطق
الحديث ومناهج البحث - الطبعة الأولى -
الأنجلو المصرية - ١٩٦٦ م .

● ميللى (الدو) : العلم عند العرب
وأثره فى تطور العلم العالمى - الترجمة
العربية لمحمد يوسف موسى وآخرين -
الطبعة الأولى - دار القلم - القاهرة
١٩٦٢ م .

● هونكه (زيفريد) : شمس الله تسطع
على الغرب - ترجمة فاروق بيضون -
الطبعة السادسة - بيروت ١٩٨١ م .

١ - كتاب البيان .

٢ - كتاب الحجر .

٣ - كتاب النور .

٤ - كتاب الإيضاح .

٥ - كتاب أسطقس الأس .

● جابر بن حيان : كتاب البحث -
مخطوط تحت رقم ٢٨٦١ وبتدار الكتب
المصرية .

● جلال محمد موسى (دكتور) : منهج
البحث العلمى عند العرب - الطبعة الأولى
- بيروت عام ١٩٧٢ م .

● حاجى خليفة : كشف الظنون على
أسماء الكتب والفنون - استامبول -
الطبعة الأولى - عام ١٩٤١ م .

● الخوارزمى : مفاتيح العلوم - الطبعة
الأولى - القاهرة عام ١٣٤٢ هـ .

● دائرة المعارف الإسلامية - لجنة
الترجمة والتأليف والنشر - عام ١٩٣٢ م .

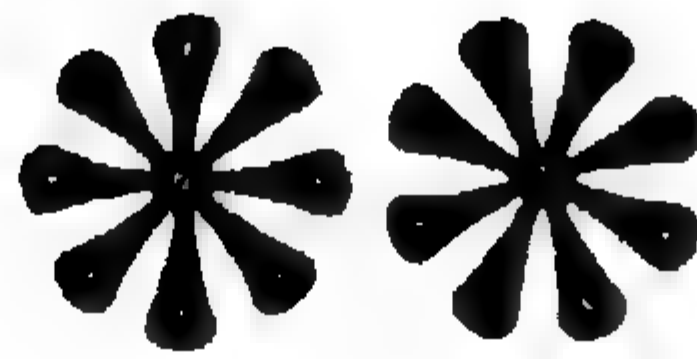
● زكى نجيب محمود (دكتور) :
المنطق الوضعى - الطبعة الثانية - الكتاب
الثالث - الأنجلو - القاهرة ١٩٥٦ م .

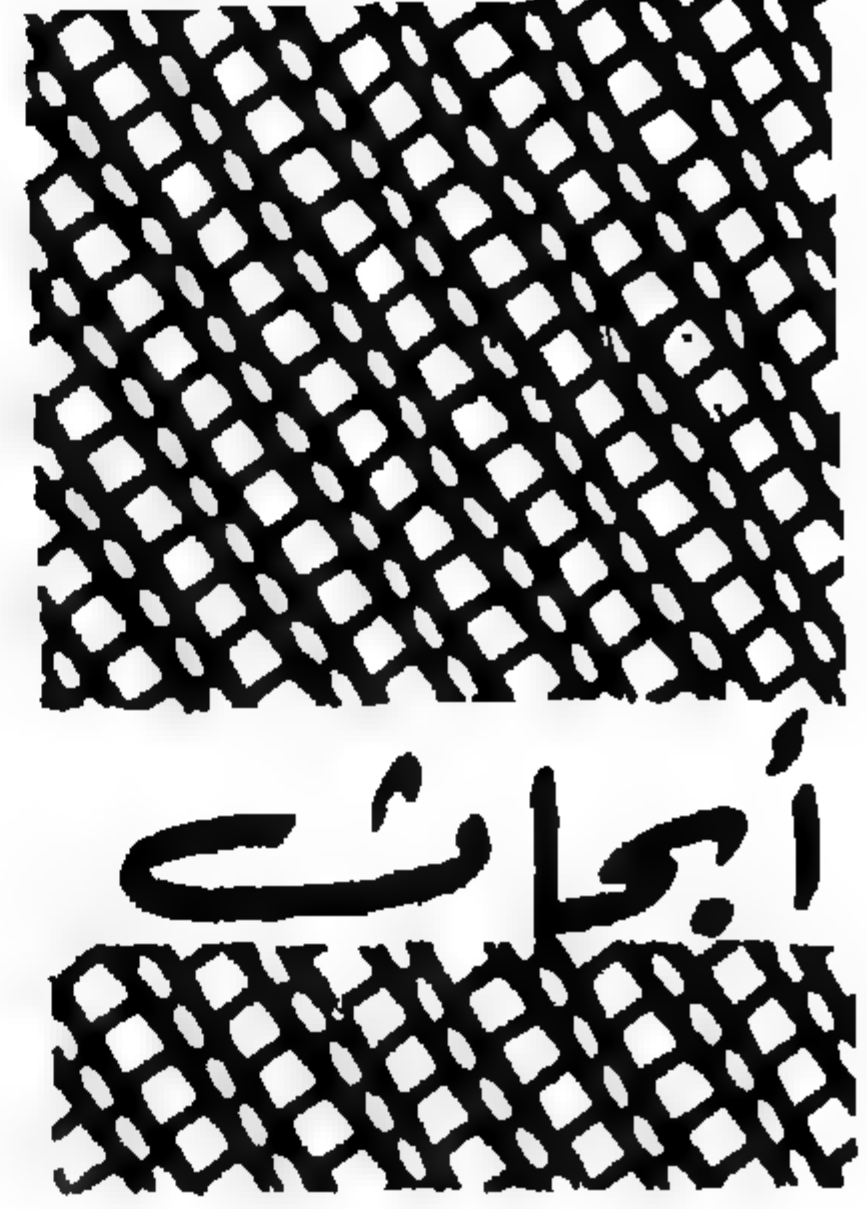
● جابر بن حيان - أعلام العرب -
العدد ٣ - مكتبة مصر - القاهرة
١٩٦١ م .

● عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ
العلم - الطبعة الأولى - القاهرة - دار
المعارف - عام ١٩٦٦ م .

المراجع الأجنبية :

- Cample (Donald): Arabian medicine and its influence on middle ages 2 Vols. London 1926.
- Kraws (Paul) Gabir Ibn Hayyan Tome 11. Cairo 1942.
- مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .
- Crombic A.C. The Origines of the experimental science – Oxford – 1952.
- Russell, R: Jabir Ibn Hayyan – London – 1978.
- Irving: Reading of logic.
- Hull L.W.H: History and philosophy of science 4th Printing – London – 1965.
- Holmyard: Makers of chemistry – Oxford – 1946: Chimestry to the Time of Dalton - London- 1965.
- Jevons: Principles of science – London – 1879.
- Sarton (George): Introduction to the history of science – 3 Vols – Baltimore 1927.





تذبذب أسعار النقود الورقية^(١)

وأثره على الإلتزامات على ضوء
قواعد الفقه الإسلامي^(١)

بقلم د . علي محيي الدين القرد داغي

ويؤكد ذلك أن مثل هذا التضخم والتذبذب
لم يشهد مثلهما العالم حينما كانت النقود
الذهبية والفضية سائدة فيه .

وعلى الرغم من كل هذه الآثار الخطيرة
التي ترتبت على العملات الورقية فإنها لم تفقد
بعد قيمتها الاقتصادية وأهميتها في عالم
الاقتصاد ، فلا تزال شريانه العام الذي يتأثر
به جميع فروع التعامل المحلي والعالمي ،
وتتحمل قسطاً كبيراً من المسؤولية عن
الاستقرار المالي ، أو زعزعته وعدم
استقراره .

والذي عقدنا العزم على بحثه هنا ليس
إثارة الشك في نقدية هذه العملات الورقية ،
لأن العرف على ذلك قائم ، ولا في إيجاب
الزكاة فيها لأنها مال^(٢) ولا في الربا ، حيث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على المبعوث رحمة للعالمين محمد وعلى آله
وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين
وبعد

فقد اكتنف العملات الورقية منذ
ظهورها في أوروبا اضطراب شديد ،
وتذبذب في معظم الأوقات ، ونالت قسطاً
كبيراً من التقلبات : صعوداً ونزولاً ، قوة
وضعفاً وتضخماً وتدهوراً في قيمتها ، بل
انهياراً وانخفاضاً حاداً قد يصل في بعض
الأحيان إلى أن تفقد قوتها الشرائية ومعاييريتها
للسلع ، بحيث تصبح السلع لها معياراً كما
حصل في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى ،
والثانية ، وقد أصبحت أصابع الاتهام تمتد
نحو العملات الورقية بأنها السبب الأهم في
التضخم الذي تعاني منه معظم الدول ،

إن الربا فيها ثابت ، وإنما لبحث ما يترتب على
تذبذب أسعار النقود من آثار في الحقوق
والالتزامات : فهل هي مثل الذهب والفضة
في جميع الأحكام أم أنها تختلف عنهما في
بعض الأحكام ؟ — أى تؤدي بعض
وظائف النقود دون بعض — وبعبارة أخرى
هل هي مثلية حتى يكون الرد فيها بالمثل دون
النظر إلى قيمتها أم أنها قيمة يلاحظ فيها
القيمة ولكن مع وضع معايير لها حتى
لا تضطرب الأحوال .

لا شك أن النتيجة على كلا الافتراضين
لاتخلو من مخاطر ، وذلك لأن القول بمثلتيها
تترتب عليه مشاكل تعتبر — في نظرنا —
مظام يجب الابتعاد عنها ، وكذلك القول
بقيمتها يؤدي إلى خلخلة النظام النقدي
وتذبذبه . بشكل خطير ، وينتج عنه عدم
وجود النقد في عالمنا المعاصر ، ولكن هل
بالإمكان الوصول إلى حل وسط يحفظ للنقد
الورقي نقديته ، ويلاحظ فيه قيمته على ضوء
معايير مرنة لها ضوابطها وشروطها — كما
سيأتي —

وحتى تكون الصورة أكثر وضوحاً
نضرب هنا مثالين لهذا التذبذب الخطير في
أسعار العملات الورقية :

المثال الأول : أقرض شخص عام ١٩٧٠م
مبلغاً قدره مئة ألف ليرة لبنانية لآخر يريد
الآن (أى في أكتوبر ١٩٨٧) ردها . فما
الواجب عليه ؟ هل نقول بالمثلية ونقف عند
الشكل ويكون جوابنا بوجوب رد المبلغ
المذكور بالليرة اللبنانية نفسها ، أم نقول :
نلاحظ القيمة والقوة الشرائية لهذا النقد في

وقت القبض ، حيث كان المبلغ السابق في
وقته يشتري به منزل محترم ، أو مطابع ، أو
عشرات الأطنان من الغذاء ، أو عدة آلاف
من الذهب ، وكان يساوي حوالي خمسين
ألف دولار أمريكي حيث كانت الليرة
الواحدة تساوي نصف دولار أمريكي
تقريباً ، أما الآن فالدولار الواحد يساوي
حوالي (٤٠٠ ليرة)^(٣) فعلى ضوء ذلك
فمئة ألف ليرة تساوي الآن (٢٥٠) دولاراً
فقط ، فعلى ضوء ذلك فالدائن لم يسترد في
مقابل مبلغه الكبير إلا هذا المبلغ الضئيل
الذي لا يساوي أكثر من أن يطعم به عدد
محدود من الناس ، ولا يشتري به إلا حوالي
سنة عشر غراماً من الذهب الخالص ، بل إن
الصحف نشرت أن بعض اللبنانيين زينوا
بيوتهم بهذه العملات الورقية لأنها أرخص
حتى من الورق العادي نفسه .

المثال الثاني : ما حدث للمارك الألماني

بعد الحرب العالمية الأولى والثانية حيث
إنهارت قيمته وأصبحت عشرات الآلاف منه
لا يشتري بها إلا رغيف واحد ، فلو أخذ
شخص من آخر آنذاك دينا قدره عشرة
آلاف مارك ليشتري بها رغيفاً أو نصف
رغيف ، ثم مضت السنون ، وارتفع المارك
الألماني — كما في وقتنا الحاضر — وطالب
الدائن المدين بالاسترداد فكم يرد ؟ هل يرد
المبلغ السابق رعاية للمثل أم تلاحظ فيه قيمته
الشرائية في وقته ؟ فالمبلغ السابق اشترى به
المدين في وقته نصف رغيف ، أما الآن فهو

يساوي حوالي (٥٨٩٥) دولاراً أى يشتري به عدة أطنان من المواد الغذائية .

ولا يقال : إن هذين المثالين من الأمور النادرة التي لاتعكس قاعدة عامة ، وذلك لأن أغلب العملات قد أصابها تذبذب كبير مثل الليرة التركية، والجنيه المصري، والدينار العراقي ، والليرة السورية ، والروبية ، وغيرها من العملات العربية والإسلامية والأجنبية ، وإن كانت بنسب متفاوتة ، كما أن نسبة الهبوط ، أو الارتفاع لم تصل إلى مابلغته الليرة اللبنانية ، والمارك الألماني .

ثم إن الآثار التي نجمت عنها لاتقف عند رد القروض ، بل تشمل جميع الحقوق والالتزامات المؤجلة ، مثل الإيجارات ، والرواتب ، والمهور ، وبديل الطلاق (الخلع) وغير ذلك .

وبالنسبة لكثير من الدول الغربية — مصدر نشأة النقود الورقية — تفادوا كثيراً من مشاكلها على مستوى الإيجارات ، والرواتب ، حيث إنها تلاحظ نسبة التضخم ، وتراعى القوة الشرائية للعملة ، ووضعها سلة للسلع يقيسون بها القوة الشرائية للنقود ، كما أن النظام الغربي الرأسمالي قائم على الفوائد الربوية التي تغطي — في نظره غالباً — تذبذبات النقود واضطراب أسعاره في حين أن نظامنا الإسلامي لايسمح بذلك قطعاً .

وفي الواقع قد بلغت هذه المشكلة ذروتها وترتبت عليها نتائج خطيرة أدت إلى إعادة النظر في كثير من المسائل المتعلقة

بنظام النقد العالمي ، ولذلك أولاهما الاقتصاديون العالميون عناية بالغة ، وأدركوا سلبية نظام الورق النقدي ، وماترتب عليه من صعوبات جمة ، ومشاكل خطيرة وقعت في حياثلها الدول والأفراد ، فقد عقدت لأجل وضع الحلول لها مؤتمرات دولية على مستوى المتخصصين ، ورؤساء الدول ، والتي كان آخرها مؤتمر صندوق النقد الدولي في شهر سبتمبر ١٩٨٧ ، الذي كان المندوب الأمريكي قد اقترح فيه ربط الدولار بالذهب ، بأن يوافق المؤتمر على أن يكتب عليه أن الدولار يساوي كذا من الذهب ، وحينئذ يرتبط الدولار بالذهب ، ويستقر سعره ، ولكن دون أن تضع أمريكا في مقابله غطاءً حقيقياً من الذهب ، ولذلك تصدى له المندوب البلجيكي وسفه رأيه ، واعتبر ذلك غشماً دون أن يكون عليه غرم ، ومعنى ذلك لو قدمت أمريكا غطاءً فعلياً من الذهب لرضى به المؤتمر ، كما أنه بجانب ذلك اقتصاديين غربيين يدعون بكل مالدتهم من قوة إلى إعادة الغطاء الذهبي لكن صوتهم خافت نتيجة التعقيم الإعلامي .

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن هذه المشاكل جاءت إثر تقرير نظام ورقي ليس لنا — نحن المسلمين — دور في إنشائه ، ولا في تطويره وماترتب عليه من تضخم ، حيث ولد هذا النظام الورقي في أحضان الغرب والنظام الرأسمالي ، وكانت ولادته بحيلة قانونية — كما نشرحها — ومن هنا

فلا بد أن لا ننظر إليه نظرة تقديس بحيث لا يمكن أن يمسخها تغيير أو تبديل ، أو نعتبره الذى لا يمكن تغييره ، أو الاجتهاد فيه ، فقد رأينا الاقتراح الأمريكى القائم على ربط الدولار بالذهب مرة أخرى ، بعد أن ألغى هذا الربط نتيجة الضغوط الاقتصادية ، ولو كان لأمرىكا غطاء فعلي من الذهب لقبله المؤتمرون .

ومن جانب آخر إن الدولة الغربية الكبرى تستطيع من خلال ربط نقود كثير من الدول بنقودها أن تتحكم حسب ما يحقق مصالحهم ، فأمريكا تستطيع من خلال نقدها الذى ارتبطت به كثير من نقود العالم والمعاملات الدولية أن تضرب مصالح كثير من الدول من خلال تخفيض سعر الدولار ، كما حصل بالنسبة لليابان حيث قامت بعدة إجراءات أدت إلى خفض سعر الدولار ، وبالتالي ارتفع سعر الين الياباني ، وترتب على ذلك ارتفاع أسعار المنتجات اليابانية وخفض أسعار المنتجات الأمريكية ، أو ثباتها ، وبالتالي إقبال الناس عليها ، كما نراه الآن حيث أقبل الناس على شراء السيارات الأمريكية بدلاً من السيارات اليابانية ، وأيضاً يمكن للغرب التحكم في عدم الفاعلية في كثير المساعدات التي تقدم إلى الدول الفقيرة ، حيث إن التضخم يقلل من فاعليتها ، فلو كانت نقود الدول مرتبطة بالذهب والفضة فهل كان بإمكان أية دولة أن تتحكم بهذه الصورة في مصير الشعوب والأفراد ؟ وهل كانت الحروب تؤثر في دخول الأفراد

وأموالهم التي جمعوا بعرق الجبين ثم تصبح بين عشية وضحاها شيئاً لا قيمة له .

وستكلم في هذا البحث عن تعريف النقود والسياسية النقدية في الإسلام بإيجاز ، ثم عن نبذة تاريخية عنها ، وكيفية ظهور العملات الورقية ، والأساس الذى اعتمدت عليه ، وعلاقتها بالذهب والفضة ، ثم تتناول فيه أحكام الذهب والفضة ، وأحكام الفلوس إذا كانت رائجة ، أو كاسدة ، أو ملغية ، ثم نثير موضوع القيميات والمثلثات في الفقه الإسلامى والمعايير التي وضعها الفقهاء لهما ، ثم مدى تطبيقها على النقود الورقية ، ثم نصل إلى خلاصة البحث والرأى الذى يرجحه الدليل وتأصيله الفقهي ، والمعياري الذى نعتد عليه عند التقويم ، ومتى نلجأ إليه ! وزمن التقويم ومكانه ، وما يدور في هذا الفلك بإذن الله تعالى .

المقدمة :

قبل أن نخوض في غمار البحث أرى من الضروري: أن نذكر بعض مبادئ تكون ممهّدة له وهى :

المبدأ الأول : أن ماورد فيه النص الثابت من الكتاب والسنة ، الخالي من المعارض المعتبر لايجوز الاجتهاد بخلافه تحت أى غطاء ، « فلا اجتهاد مع النص » لأنه الأصل وماعده الفرع فلا ينبغي أن يعارض الأصل بالفرع ، ولكن ذلك لا يمنع من الاجتهاد في النص من حيث الدلالات والمعاني والعلل المعتبرات .

ولما كانت النقود الورقية حديثة العهد لم تكن موجودة في عصر الرسول الكريم ﷺ ولا في عصر الصحابة والتابعين والفقهاء ، وإنما ظهرت في عصرنا الحاضر ، لذلك فباب الاجتهاد فيها مفتوح على ضوء القواعد العامة في فقهاء الإسلام العظم ، ومن هنا فوجود الآراء السائدة فيها سواء كانت على شكل رأى فردي ، أو رأى بعض مجامع فقهية لا يمنع من طرح هذه القضية مرة أخرى لاسيما إذا صاحبها ظروف وملابسات جديدة لم تكن موجودة ، أو لم تظهر بشكلها الحالي من قبل للوصول إلى تأصيل الرأى المختار من خلال الأطر العامة والقواعد الكلية للشريعة الغراء مع ملاحظة إيجابها من أمور لم تكن موجودة من قبل .

المبدأ الثاني : أن الاجتهادات المبنية على المصلحة تدور معها وجوداً وعدماً ، وقد عقد ابن القيم لها فصلاً في كتابه القيم : أعلام الموقعين ، وسرد لذلك أمثله كثيرة .

المبدأ الثالث : رعاية المقاصد والمبادئ الأساسية والقواعد الكلية التي انبثقت من الشريعة الغراء مقدمة على رعاية الجزئيات والفروع ، ولاسيما إذا كانت اجتهادية ، فمن هذه المبادئ : مبدأ العدل وعدم الظلم ، الذى جاء لأجله الإسلام قال تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...﴾^(٤) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والأصل في العقود جميعها هو العدل ؛ فإنه بعثت به الرسل وأنزلت

الكتب ... ، والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم ، وعن اليسر لما فيه من الظلم»^(٥) والإسلام هو العدل المطلق في كلا الاعتبارات والأحوال ، ﴿ولا يجزئكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾^(٦) ولذلك أمر بتحقيق العدالة حتى مع المرائين ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾^(٧) فكيف لا يطبق هذا المبدأ على الدائنين .

ومن هذه المبادئ والقواعد العامة قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»^(٨) التي هي حديث نبوي شريف تلقته الأمة بالقبول ، وأصبح من الكليات التي عليها مدار الفقه الإسلامي .

المبدأ الرابع : مراعاة حقيقة الشيء دون الشكل والاسم فقط ، ومن هنا فلا بد من رعاية الجانب التاريخي والمراحل التي مرت بها النقود الورقية . والظروف التي أحاطت بكيفية ظهورها حيث كانت في البداية بمثابة ورقة توثيق وسند بالذهب المودع عند الصراف ، أو البنك ثم تبنتها الدولة بغطاء كامل ، ثم بغطاء ناقص ، ثم ألغت هذا الغطاء — كما سيتضح فيما بعد — ومن هنا قاله العلماء حولها لا بد من رعاية هذا الجانب التاريخي ، فلا نحمل قولهم في فترة زمنية محددة بخصوص النقد الورقي على إطلاقه وعمومه بل لا بد من ملاحظة هذا البعد التاريخي والظروف التي لا بد منه .

فعلى ضوء هذه المبادئ العامة ، والمقاصد العامة للشريعة ، والنصوص

الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. نسير في إلقاء المزيد من الضوء على هذه المسألة المهمة التي تمس حياتنا المعاصرة ، باحثين عن كل مسألة فقهية تتعلق بها في بطون الكتب الفقهية مهما كانت متناثرة كي تكون تأصيلاً لها وبمثابة جذور تعتمد عليها .

السياسة النقدية في الإسلام :

عنى العلماء المسلمون بالسياسة النقدية وأولوها عناية كبيرة ، وناطوها بالإمام ضمن وظائفه السلطانية قال الإمام أحمد : « لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان لأن الناس إن رخص لهم ركبوا العظائم ، فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتيات عليه »^(٩) ولما فيه من المخاطر العظيمة ، كما أوجبوا على الدولة الإسلامية أن توفر للنقود جواً من الاستقرار والثبات ، وتبعد عنها كل الوسائل المؤدية إلى اضطرابها وتذبذبها ، ولذلك حرم الغش فيها وشدد في ذلك أكثر من غيره باعتبار أن النقود معايير للأشياء ، فأضرار الغش فيها أكثر خطورة ، وأشد ضرراً وإضراراً ، يقول ابن خلدون : « ولفظ السبكة كان اسماً للطابع — وهي الحديدة المتخذة لذلك ، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش الماثلة على الدينار والدراهم ، ثم نقل إلى القيام على ذلك ، والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه ، وهي الوظيفة فصار علماً عليها في عرف الدول ، وهي وظيفة

ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان »^(١٠) .

وقد نهى القرآن الكريم عن الغش فهو الكيل والميزان وبخس النقود فقال تعالى : ﴿... وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا...﴾^(١١) وقال تعالى على لسان شعيب أيضاً : ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾^(١٢) وقد ذكر المفسرون أن المراد بالبخس هو قطع الدراهم والدينار والانقاص منها والغش فيها يقول القاضي أبو بكر : « قال ابن وهب : قال مالك : كانوا — أى قوم شعيب — يكسرون الدينار والدراهم ، وكذلك قال جماعة من المفسرين المتقدمين ، وكسر الدينار والدراهم ذنب عظيم ، لأنها الواسطة في تقدير قيم الأشياء والسبيل إلى معرفة كمية الأموال ، وتنزيلها في المعاول حتى عبر عنها بعض العلماء بأنها القاضي بين الأموال عند اختلاف المقادير ، أو جهلها ، وإن من حبسها ولم يصرفها فكأنه حبس القاضي وحجبه عن الناس ، والدراهم والدينار إذا كانت صحاحاً قام معناها ، وظهرت فائدتها ، فإذا كسرت صارت سلعة ، وبطلت الفائدة فيها ، فأضر ذلك بالناس ، فلاجله حرم . وقد قال ابن المسيب : قطع الدينار والدراهم من

الفساد في الأرض ، وكذلك قال زيد بن أسلم في هذه الآية ، وتستتره بها ، ومثلها عن يحيى بن سعيد من رواية مالك عنهم كلهم .

وقد قيل في قوله تعالى : ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلَحُونَ﴾^(١٣) قال زيد بن أسلم : «كانوا يكسرون الدراهم والدنانير...»^(١٤) وقد شدد العلماء في عقوبة الغش في النقود ، فقد روى عن عمر بن عبد العزيز أنه جعله من الفساد في الأرض^(١٥) ، ولذلك نرى جاء النهي عن الإفساد في الأرض بعد قوله تعالى : ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ في الآيتين السابقتين ، بل إن بعض العلماء ذهبوا إلى عدم قبول شهادته ، قال ابن العربي : «قال أصبغ : قال عبد الرحمن بن القاسم : من كسرهما لم تقبل شهادته ، وإن اعتذر بالجهالة لم يعذر...» ثم قال القاضي : «إذا كان هذا معصية وفساداً يرد الشهادة فإنه يعاقب من فعل ذلك ، واختلف في عقوبته على ثلاثة أقوال :

الأول : قال مالك : يعاقبه السلطان على ذلك هكذا مطلقاً ، (أى يُنَاطُ الأمر في عقوبته باجتهاد الإمام حسب الظروف والملابسات التي تحيط بكل قضية) .

الثاني : قال ابن المسيب — ونحوه عن سفيان — : إنه مر برجل قد جلد ، فقال ابن المسيب : ما هذا ؟ فقالوا : رجل كان يقطع الدراهم . قال ابن المسيب : هذا من الفساد في الأرض ، ولم ينكر جلده .

الثالث : قال أبو عبد الرحمن التجيبي : كنتُ عند عمر بن عبد العزيز قاعداً وهو إذ ذاك أمير المدينة فأتى برجل يقطع الدراهم ، وقد شهد عليه ، فضربه وحلقه ، فأمر فطيف به ... ثم قال له : إنه لم يمنعني أن أقطع يدك إلا أني لم أكن تقدمت في ذلك قبل اليوم ... ، فقد تقدمت في ذلك فمن شاء فليقطع . قال ابن العربي معلقاً على هذا : «وأما قطع يده فإنما أخذ ذلك عمر — والله أعلم — من فصل السرقة ، وذلك أن قرض الدراهم غير كسرها ، فإن الكسر إفساد الوصف ، والقرض تنغيص القدر ، فهو أخذ مال على جهة الاختفاء ... وقد أنفذ ذلك ابن الزبير ، وقطع يد رجل في قطع الدراهم والدنانير» ثم قال : «وأرى الققطع في قرضها دون كسرها ، وقد كنت أفعل ذلك أيام توليتي الحكم...»^(١٦) .

وقد اعتبره الإمام أحمد أيضاً في رواية من الفساد في الأرض ، حيث سئل عن كسر الدراهم ؟ فقال : «هو عندي من الفساد في الأرض»^(١٧) ، وذكر القاضي أبو يعلى أن مروان بن الحكم قطع يد رجل قطع درهماً من دراهم فارس ، وروى ابن منصور أنه قال لأحمد : «إن ابن الزبير قدم مكة فوجد بها رجلاً يقرض الدراهم فقطع يده»^(١٨) .

كل ذلك يدل على مدى الأهمية والمخاطر التي تنجم عن التلاعب بالنقود التي يترتب عليه الظلم وهضم الحقوق ، واضطراب الأحوال والأسواق .

قال الشيخ رشيد رضا : « والبخس أعم من نقص المكيل والموزون ، فإنه يشمل غيرهما من المبيعات كالمواشي والمعدودات ، ويشمل البخس في المساومة ، والغش والحيل التي تنتقص بها الحقوق ، وكذا بخس الحقوق المعنوية كالعلوم والفضائل ... » (١٩) .

وإذا تدبرنا في الآيات الخاصة بمنع البخس نرى أنها تضمنت في المكانين النهي عن الإفساد ، والتأكيد على أن التوحيد وعدم البخس هو الخير ففي سورة الأعراف : ﴿ ... يا قوم اعبدوا الله ... فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ وفي سورة هود : ﴿ ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين بغية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ حيث يدلان بوضوح مدى العلاقة الوثيقة بين الإفساد والبخس وعدم الوفاء بالكيل والميزان بالقسط ، ثم التأكيد فيهما على أن التوحيد والالتزام بالعدالة وعدم بخس الأشياء والنقود يعود بالنفع والخير على المجتمع وعلى الإنسانية جميعاً ، ومانراه الآن من مشاكل التضخم والديون يؤكد ذلك ، ويبرهن على أن إصلاح المجتمع وسعادته لا يتأتى إلا من خلال العدالة والحفاظ على الاستقرار والتوازن المطلوب ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر نرى القرآن الكريم أمر بعبادة الله

وحده ثم دعاهم إلى العدالة وعدم الغش ، مما يدل على أن القدرة على الإصلاح لا تتأتى إلا إذا كانت قد سبقها الإعداد الروحي الإيماني ، بقول الأستاذ رشيد رضا : « فالتحقيق الذي ثبت بالدلائل العقلية والنقلية والتجارب الدقيقة أن ملكات الفضائل لا تطبع في الأنفس إلا بالتربية الدينية » (٢٠) .

ويقول ابن رشد : « الدنانير التي قطعها من الفساد في الأرض هي الدنانير الدائمة التي تجوز عدداً بغير وزن ، فإذا قطعت فردت ناقصة غش بها الناس فكان ذلك من الفساد في الأرض ، وقد جاءت في تفسير قوله تعالى : ﴿ قالوا يا شعيب أصلواتك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء ﴾ (٢١) : « أنهم أرادوا بذلك قطع الدنانير والدراهم ، لأنه كان نهاهم عن ذلك ... » (٢٢) .

وقد حرم الإسلام الغش في كل شيء ، ومنه النقود فقال ﷺ : « ومن غشنا فليس منا » (٢٣) ، قد دلت السنة المشرفة على حرمة كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا إذا كان فيها أمر يقتض ذلك ، فقد روى أحمد والحاكم وأبو داود وابن ماجه بسندهم أن رسول الله ﷺ نهى أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس (٢٤) قال الشوكاني : « وفي معنى كسر الدراهم ... كسر الفلوس التي عليها سكة الإمام ، ولا سيما إذا كان التعامل بها جارياً بين المسلمين كثيراً . والحكمة في النهي : مافي الكسر من الضرر بإضاعة المال

لما يحصل من النقصان في الدراهم ونحوها إذا كسرت ، وأبطلت المعاملة بها ، ... ولا يخفى أن الشارع لم يأذن في الكسر إلا إذا كان بها بأس ، ومجرد الإبدال لنفع البعض ربما أفضى إلى الضرر بالكثير من الناس » وقال أبو العباس ابن سريج : « إنهم كانوا يقرضون أطراف الدراهم والدنانير بالمقراض ويخرجونها عن السعر الذي يأخذونها به ، ويجمعون من تلك القراضه شيئاً كثيراً بالسبك كما هو معهود في المملكة الشامية وغيرها ، وهذه الفعلة هي التي نهى الله عنها قوم شعيب بقوله : ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ فقالوا : « أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد أبائنا أو أن نفعل في أموالنا ... » يعنى الدراهم والدنانير (مانشاء) من القرض — أى القطع — ولم ينتهوا عن ذلك ، فأخذتهم للصيحة^(٢٥) .

وقد تكلم الفقهاء عن واجبات الإمام نحو إصدار النقود حيث حصروه عليه ، ولم يسمحوا لغيره من المؤسسات الخاصة بإصدارها ، ترتب على ذلك أن يكون حجم النقود بالقدر المطلوب بحيث لا يؤدي إلى تضخم ، أو انكماش ، بالإضافة إلى أن الطلب على النقود في إطار الإسلام ليس في اكتنازها واختزانها ، ولا لاستخدامها في إحداث التلاعب في أسعار السلع ، وإنما هو ينصرف إلى دافع المعاملات ، الأمر الذي يحدث قدراً كبيراً من التوازن بين الكمية المعروضة ، والكمية المطلوبة من النقود^(٢٦) ، ويدل على ذلك تحريم

الاكتناز ، بل إن فرض الزكاة على النقود يجعل صاحبها لا يفكر في الاختزان المجرد وإلا تتأكلها الصدقة والنفقة ، وذلك لأن مهمة النقود أن تتحرك ، وتتداول لا أن تكتنز وتحبس فتؤدي إلى كساد الأعمال وانتشار البطالة ، وركود الأسواق ، وانكماش الحركة الاقتصادية^(٢٧) ، ولذلك اقترح بعض علماء الاقتصاد الغربيين أن يحدد للنقود تاريخ للإصدار والانتفاء بحيث تفقد قيمتها بعد مضي مدتها فحينئذ لا تكون قابلة للاكتناز والادخار^(٢٨) .

ولم يكتف الفقهاء بمجرد إناطة إصدار النقود إلى الامام بل قالوا : « ينبغي أن لا يغفل النظر إن ظهر في سوقهم دراهم مبهرجة ومخالطة بالنحاس بأن يشتد فيها ، ويبحث عن أحدثها ، فإذا ظفر به أناله من شدة العقوبة ، وأمر أن يطاف به الأسواق لينكله ويشرد به من خلفه لعلهم يتقون عظيم مائز من العقوبة ويحبسه بعد على قدر ما يرى ، ويأمر أوثق من يجد يتعاهد ذلك من السوق حتى تطيب دراهمهم ودنانيرهم ، ويحزروا نقودهم ، فإن هذا أفضل ما يحوط رعيته فيه ويعمهم نفعه في دينهم وديناهم »^(٢٩) .

وقد حذر شيخ الإسلام ابن تيمية من المخاطر الناجمة عن شيوع العملات الزائفة ومسئولية الإمام نحوها فقال : « ولهذا ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً تكون بقية العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم ، ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلاً ... »

ولا بأن يحرم عليهم الفلوس التي بأيديهم ،
ويضرب لهم غيرها ، بل يضرب ما يضرب
بقيمته من غير ربح فيه ، للمصلحة
العامة ، ويعطي أجرة الصنّاع من بيت
المال ، فإن التجارة فيها باب عظيم من
أبواب ظلم الناس ، وأكل أموال الناس
بالباطل ، فإنه إذا حرم المعاملة بها حتى
صارت عرضاً ، وضرب لهم فلوساً
أخرى : أفسد ما عندهم من الأموال بنقص
أسعارها ، فيظلمهم فيها ، وظلمهم فيها
بصرفها بأعلى سعرها .

وأيضاً فإذا اختلفت مقادير الفلوس
صارت ذريعة إلى أن الظلمة يأخذون
صغاراً فيصرفونها ، وينقلونها إلى بلد
آخر ، ويخرجون صغارها ، فتفسد أموال
الناس (٣٠) .

وقد ذكر فقهاؤنا الأجلاء أن فساد
النقود دليل على فساد السياسة ، قال
القاضي أبو يعلى : « وقد كان الفرس عند
فساد أمورهم فسدت نقودهم » ، ولذلك
لم يجوز الحنابلة — في الرواية الراجحة —
إنفاق المغشوشة ، فقال أحمد في رواية
محمد بن إبراهيم ، وقد سأله عن المزيفة
فقال : « لا يحل » ، قيل له : إنه يراها ويدري
أى شيء هي ؟ قال : الغش حرام وإن
بين « هذا إذا كان الغش بيناً أما إذا كان
الغش لا يظهر فلا يجوز رواية واحدة » (٣١) .

ويقول السيوطي : يكره للإمام إبطال
المعاملة الجارية بين الناس ... وقال
الشافعي والأصحاب : يكره للإمام ضرب
الدرهم المغشوشة للحديث الصحيح :

« من غشنا فليس منا » ، ولأن فيه إفساداً
للقود وإضراراً بذوى الحقوق وغلاء
الأسعار ... ، وغير ذلك من المفسد ...
ومن ملك دراهم مغشوشة كره له
إمساكها ، بل يسكبها ويصفها ... (٣٢) .

وقد اتخذ الفقهاء عدة وسائل عملية لمنع
تداول العملات المغشوشة إضافة إلى
تحريمها وفرض العقوبات على من يقوم
بصنعها وتداولها والترهيب بالعذاب
الأخروي عليها ، من هذه الوسائل أن
العملات المضروبة الصحيحة السالمة
الكاملة هي التي يقع عليها العقود والحقوق
عند ذكرها مطلقة ، ومنها امتناع العاملين
على الخراج والصدقات والجبايات من أخذ
المغشوشة ، يقول الماوردي ، وأبو يعلى :
« وإذا خلص العين والورق من غش كان
هو المعتبر في النقود المستحقة ، والمطبوع
منها بالسكة السلطانية الموثوق بسلامة
طبعها ، المأمون من تبديلها وتلييسها هي
المستحقة ... ، ولذلك كان هو الثابت في
الذم فيما يطلق من أثمان المبيعات وقيم
المتلفات ... فأما مكسور الدراهم والدنانير
فلا يلزم أخذه في الخراج ، لالتباسه ،
وجواز اختلاطه ، ولذلك نقصت قيمتها
عن المضروب الصحيح ... » (٣٣) .

**ومن مظاهر هذه العناية توحيد
المكايل والموازين :**

جاء الإسلام ولم يكن للعرب نقود
خاصة بهم ، وإنما كنت ترد إليهم الدراهم
من الامبراطورية الفارسية ، والدنانير من

الامبراطورية الرومية ، قال ابن عبد البر :
« كانت الدينار في الجاهلية ، وأول الإسلام
بالشام وعند عرب الحجاز كلها رومية
تضرب ببلاد الروم عليها صورة الملك ،
واسم الذي ضربت في أيامه مكتوب
بالرومية ، ووزن كل دينار منها مثقال
كمثقالنا هذا ... وكانت الدراهم
بالعراق ... كسروية عليها صورة كسرى
واسمها فيها مكتوب بالفارسية ووزن كل
درهم منها مثقال ... »^(٣٤) ، ويقول
الرافعي : « وقد ذكر الشيخ أبو حامد
وغيره أن المثقال لم يختلف في جاهلية ولا
إسلام ، وأما الدراهم فإنها كانت مختلفة
الأوزان ، والذي استقر الأمر عليه في
الإسلام أن وزن الدرهم الواحد ستة
دنانير ، كل عشرة منها سبعة مثاقيل من
ذهب ... »^(٣٥) وقال الحافظ ابن حجر :
« غالب ما كانوا يتعاملون به من أنواع
الدراهم في عصره ﷺ هو أربعة فأدخلوا
واحداً من هذه وقسموها نصفين وجعلوا
كل واحد درهماً ... »^(٣٦) .

ولكن الصحيح هو أن الدراهم أيضا
كانت معلومة الوزن والمقدار في عصر النبي
ﷺ وذلك لأنها تعلقت بها أحكام شرعية
من زكاة ونحوها ، ولا يمكن أن تتعلق
الأحكام إلا بشيء معلوم ، يقول الامام
النووي : « الصحيح الذي يتعين اعتياده
واعتياده أن الدراهم المطلقة في زمن
رسول الله ﷺ كانت معلومة الوزن
معروفة المقدار ، وهي السابقة إلى الأفهام
عند الإطلاق وبها تتعلق الزكاة وغيرها من

الحقوق ، والمقادير الشرعية ، ولا يمنع من
هذا كونه كأن هناك دراهم أخرى أقل أو
أكثر من هذا القدر ، وإطلاق النبي ﷺ
الدراهم محمول على المفهوم عند الإطلاق ،
وهو كل درهم ستة دنانير ، وكل عشرة
سبعة مثاقيل ، وأجمع أهل العصر الأول
فمن بعدهم إلى يومنا على هذا ، ولا يجوز
أن يجمعوا على خلاف ما كان في زمن
رسول الله ﷺ ، وخلفائه الراشدين ، ثم
نقل عن القاضي عياض قوله : « لا يصح أن
تكون الأوقية والدراهم مجهولة في زمن
رسول الله ﷺ وهو يوجب الزكاة في
أعداد منها وتقع بها البياعات والأنكحة كما
ثبت في الأحاديث الصحيحة ... » وقول من
زعم أن الدراهم لم تكن معلومة إلى زمن
عبد الملك بن مروان ، وأنه جمعها برأى
العلماء ... قول باطل ... »^(٣٧) وبهذا قال
ابن خلدون في مقدمته^(٣٨) « وأما ما كان
فإن الرسول ﷺ قد وحد لأمته الموازين
والمكاييل فقال : « الوزن وزن أهل مكة ،
والمكيال مكيال أهل المدينة »^(٣٩) وذلك
« لأن أهل مكة كانوا أهل تجارة ، فكانوا
يتعاملون بالأوزان من المثاقيل والدراهم
والأواقي ونحوها ، فيكونون فيها أدق
وأضبط ، أما أهل المدينة فكانوا أهل زرع
وتمر فكانوا يتعاملون بالمكاييل من الوسق
والصاع والمد ونحوها فكانوا فيها أدق
وأضبط فأمر بالرجوع في كل معيار إلى من
هم أعلم به ، وأضبط له ، وأحرص على
الدقة فيه »^(٤٠) .

وقد ذكر ابن خلدون أن الدرهم

والدينار كانا معلومي المقدار ، ولكن مقدارهما غير مشخص في الخارج وإنما كان معارفاً بينهم بالحكم الشرعي على المقدار في مقدارهما وزنتهما حتى استفحل الإسلام وعظمت الدولة ، ودعت الحال إلى تشخيصهما في المقدار والوزن كما هو عند الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير ، وكان ذلك في عهد عبد الملك حيث شخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهب ، ثم أبدى ابن خلدون آسفه على ما وقع من الدول الإسلامية من عدم اتباعها سياسة موحدة بهذا الاتجاه فقال : « فهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ، ومن يعد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم ، واختلفت في كل الأقطار والآفاق ، ورجع الناس إلى تصور مقاديرهما الشرعية ذهناً كما كان في الصدر الأول وصار أهل كل أفق يستخرجون الحقوق الشرعية من سكتهم بمعرفة النسبة التي بينها وبين مقاديرها الشرعية »^(٤١) فقد أشار ابن خلدون إلى هذه الحقيقة الناصعة في عالم الاقتصاد وهي توحيد الأمة في مكييلها وموازينها وربطها في ذلك أيضاً بدينها ، وهذا ما التفتت إليها الدولة المتحضرة وغزت بها ، فلو قام المسلمون على مكييل أهل المدينة وموازين أهل مكة كما أمرهم وأرشدهم إليهما رسولنا الكريم ﷺ لما وقع كل هذه الاختلافات فيهما ، وما كنا نسمع بالرطل البغدادي ، والرطل المصري ، والرطل الشامي وغيرها ، بل كانت الموازين والمكييل ثابتة مستقرة لما أخذت كل هذه الجهود التي

بذلها الفقهاء في هذه الاختلافات فيهما التابعة للبلدان والأزمان ، ولكانت مكييلنا وموازيننا هي السائدة في العالم^(٤٢) . قال السندي : « وكانت الصيغان مختلفة في البلاد ... والدرهم مختلفة الأوزان في البلاد وكانت دراهم أهل مكة هي الدرهم المعبرة في باب الزكاة فأرشدهم النبي ﷺ إلى ذلك بهذا الكلام »^(٤٣) .

وقد حذر النبي ﷺ من خطورة الاختلاف في الموازين والمكييل فقال لأصحابهما : « إنكم قد وليتم أمرين هلكت فيهما الأمم السالفة قبلكم »^(٤٤) كما حذر النبي ﷺ من مغبة التضحية بهذه المكييل والموازين حيث جعلها من علامات الساعة فقال : « منعت العراق درهمها وققيزها ، ومنعت الشام مدينها ، ودينارها ، ومنعت مصر إردبها ودينارها »^(٤٥) فقد تحقق ذلك الآن حيث تركت هذه النقود ، والمكييل والموازين في العالم الإسلامي ، وسادت المكييل والموازين الغربية وفقدت الأمة هذه الذاتية ، اذن فلا بد من العودة إليها ومن هذا المنطلق نفسه دعا النبي ﷺ لأهل المدينة بأن يبارك الله تعالى في مكيالهم وصاعهم ومدهم ، كما ذكر دعاء إبراهيم لأهل مكة^(٤٦) .

وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية خطورة البخس في النقود والمكييل والموازين فقال : « أما بخس المكيال والميزان فهو من الأعمال التي أهلك الله بها قوم شعيب ، وقص علينا قصتهم في غير موضع من القرآن لنعتبر بذلك ، والإصرار

على ذلك من أعظم الكبائر ، وصاحبه مستوجب تغليظ العقوبة ، وينبغي أن يؤخذ منه ما يخس من أموال المسلمين على طول الزمان ويصرف في مصالح المسلمين إذا لم يكن إعادته إلى أصحابه^(٤٧) .

هذا وكانت النسبة بين الدرهم والدينار هي ٧ : ١٠ أى كل عشرة دراهم تساوي من حيث الوزن سبعة مثاقيل ، في حين أن كل دينار مثقال — كما ذكرنا — والمثقال يساوي (٤,٢٥ غرام) والدرهم يساوي (٢,٩٧٥ غ)^(٤٨) أما من حيث القيمة فكانت النسبة العشر تقريباً حيث كان الدينار يساوي في عصر النبي ﷺ عشرة دراهم فقد روى أبو داود بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار ، وثمانية آلاف درهم »^(٤٩) ولكن هذه النسبة لم تظل مستمرة حيث ارتفعت النسبة فصارت ١٢/١ أى كل دينار يساوي اثني عشر درهماً حيث روى أبو داود بسنده السابق : « فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر فقام خطيباً فقال : « ألا إن الإبل قد غلت . قال : ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً ... »^(٥٠) بل إن هناك بعض الروايات تدل على أن الدية قد بلغت قيمتها في عصر رسول الله ﷺ أيضا اثني عشر ألف درهم^(٥١) .

كل ذلك يعني أن الإسلام قد أقر نظام المعدنين ، وربط بينهما ربطاً محكماً بما ساعد على ثبات الأثمان ، وعدم وقوع

الناس في الظلم وهضم الحقوق ، كما شدد تشديداً منقطع النظير بخصوص الغش في العملات وكسر سكة المسلمين ، وبخسها ، لما يترتب عليها من مظالم بشعة ، واضطرابات ، وهذا ما تنبه إليه بعض علماء الاقتصاد الغربيين أخيراً من خلال قانون (جريشام) القائم على منع وجود العملة الرديئة في الدولة لأنها تطرد العملة الجيدة ، وبالتالي يصبح أموال الناس بدون مقابل يذكر^(٥٢) حتى شبة البعض هذه المسألة بأنه كما أن شرار الناس يطردون خيارهم فكذلك تطرد العملة الرديئة العملة الجيدة^(٥٣) .

ومن هذا العرض الموجز يتبين لنا أن السياسة النقدية في الإسلام تقوم على توفير جو الاستقرار للنقود ، والنظر إليها باعتبارها المعايير للأشياء والحاكم على السلع ، ومن هنا شدد في تحريم الغش في النقود ، وحرّم قطعها وكسرها وكل ما يؤدي إلى ظلم الناس وبخس أشياءهم والإضرار بحقوقهم والتزاماتهم ، وقد رأينا أن ابن القيم قد ذكر بوضوح أن على الدولة أن تحافظ على الأسعار المستقرة للنقود وأن لا تجعلها كالسلع ، ومن هنا لا يتصور إذا طبقت هذه السياسة أن يحدث تضخم ، وذلك أن التضخم — كما يصوره الاقتصاد الحديث — هو بمثابة قطع جزء من النقد ، فلو حصل تضخم بنسبة ٥٠٪ فإن ذلك يعني أن الدولة اقتطعت من هذا النقد ٥٠٪ .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الفقهاء كما رأينا

ذكروا أن إصدار النقود من وظائف الدولة ولا يجوز لغيرها من الأفراد إصدارها إلا بتخويل منها ، كما أن السياسة الإسلامية تقتضي جمع المسلمين على موازين ومكاييل ونقود متحدة لما في ذلك من أهمية ذاتية واقتصادية وسياسية علاوة على ذلك تحريم الإسلام للفوائد على النقود حيث إن لها تأثيراً كبيراً في قيمة النقود وتذبذبها .

التعريف بالنقد :

النقد لغة : خلاف النسيئة ، فيقال : نقد الدارهم ينقدها نقداً ، وانتقدها ، وتنقدها ، ونقده إياها نقداً : أى أعطاهما نقداً معجلاً ، فانتقدها أى قبضها ، والنقد تمييز الدراهم ، فيقال : نقدت الدراهم وانتقدها إذا أخرجت منها الزيف ، ويطلق النقد على الدرهم والدنانير أيضاً^(٥٤) ، ولذلك نرى الفقهاء يذكرون في كتاب الزكاة : باب زكاة النقدين كما نراه يطلقون «النقدين» عليهما^(٥٥) .

وفي اصطلاح الفقهاء :

حصر الفقهاء القدامى مفهوم النقدين ، أو النقود ، أو النقد في الذهب الفضة لما لهما من مميزات حتى قال بعضهم : إنهما قد خلقهما الله تعالى لأداء هذا الدور^(٥٦) ثم اختلفوا في أن غيرهما إذا راج بين الناس ، ونال رضاهم وثقتهم فهل يلحق بهما في الأحكام أولاً ؟ فذهب جماعة منهم المالكية إلى أن العبرة في ذلك بالرواج عند الناس والقبول ، حتى قال الإمام مالك : «لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها

سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظيرة^(٥٧) قال الخرشي : «حكم الفلوس حكم النقد وهي ليست من جزئيات النقد»^(٥٨) وذهب آخرون منهم الشافعي إلى عدم الاعتداد بذلك ، ولذلك ظلت الفلوس غير ملحقة بالنقود عنده^(٥٩) .

وقد ذكر فقهاؤنا عدة وظائف للنقود منها أنها «أثمان المبيعات ، وقيم المتلفات والديات» وشرح الإمام الغزالي بعضها شرحاً رائعاً حيث قال : «ومن نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير ، وبهما قوم الدنيا ، وهما حجران لامنفعة في أعيانها — (أى من حيث ذاتها حيث لا ينفعان للأكل والشرب واللباس ، وإنما هما للزينة والجمال) — ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ، وقد يعجز عما يحتاج إليه ، ويملك ما يستغنى عنه كمن يملك الزعفران مثلاً وهو محتاج إلى جمل يركبه ، (أو بالعكس) فلا بد بينهما من معاوضة ، ولا بد في مقدار العوض من تقدير ، إذ لا يبدل صاحب الجمل جملة بكل مقدار من الزعفران ، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال : يعطى منه مثله في الوزن ، أو الصورة ، وكذا من يشتري داراً بثياب ، ... أو دقيقاً بحمار ، فهذه الأشياء لاتناسب فيها فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتتعذر المعاملات جداً فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى

متوسط بينها يحكم فيها بحكم عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوى من غير المساوى فخلق الله تعالى الدينير والدرهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأحوال حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يسوى مائة دينار ، وهذا القدر من الزعفران يسوى مائة فهما من حيث إنهما مساويان بشيء واحد ، إذن متساويان ، وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في أعيانهما ولو كان في أعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الأمر ، فإذا خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي ،

ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل ، ولحكمة أخرى هي التوصل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانهما ، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب ، لأن غرضه في دابة مثلاً فاحتيج إلى شيء هو في صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كل الأشياء ، والشيء إنما تستوى نسبته إلى المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون ، فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض ... فهذه

الحكمة الثانية ... ، وما خلقت الدراهم والدينير لزيد خاصة ولا لعمر خاصة ؛ إذ لا غرض للأحاد في أعيانهما ، فإنهما حجران وإنما خلقا لتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس وعلامة معرفة للمقادير مقومة للمراتب ... (٦٠)

والذى يظهر لي رجحانه هو أن كل مانال ثقة الناس في التعامل به ، وأصبح ثمناً ومعياراً للأموال فهو نقد يجري فيه الربا ، وتجب فيه الزكاة ، ولكن ذلك لا يمنع من رعاية القيمة — كما سيتضح إن شاء الله — يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « والأظهر أن العلة في ذلك هو الثمنية ، لا الوزن كما قاله جمهور العلماء ... ، والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب ، فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال ، يتوصل بها إلى معرفة مقادير الأموال ، ولا يقصد الانتفاع بعينها ، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية ، واشتراط الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها من التوصل بها إلى تحصيل المطالب ، فإن ذلك إنما يحصل بقبضها ، لا بشئونها في الذمة مع أنها ثمن من طرفين فتبى الشارع أن يباع ثمن بثمان إلى مؤجل ، فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها المعنى ، فلا يباع ثمن بثمان إلى مؤجل ، ثم ذكر بأن العاقل لا يبيع الشيء بمثله إلى أجل ، ولكن قد يقرض الشيء ليأخذ مثله بعد حين أملاً في الأجر والثواب العظيم عند الله تعالى ، ولذلك فالقرض هو تبرع من جنس العارية ، فهو

تبرع من صاحبه ينفع آخر منه تلك المدة ،
والدراهم لا تقصد عينها ، ثم أكد على أن
المقرض يستحق مثل قرضه في صفته من
الشمية والقوة فقال : « والمقرض يستحق
مثل قرضه في صفته كما يستحق مثله في
الغصب والإتلاف ، ومن هنا لا بد من
مراعاة الوزن حتى لا يرد درهماً خفيفاً بدل
درهم ثقيل في الوزن » (٦١) .

وقد أوضح ذلك ابن القيم فقال : « فإن
الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والشم
هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال
فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع
ولا ينخفض ، إذ لو كان الشم يرتفع
وينخفض كالسبع لم يكن لنا ثمن نعتبر به
المبيعات ، بل الجميع سبع ، وحاجة الناس
إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية
عامة ، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به
القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمان تقوّم به
الأشياء ، ويستمر على حالة واحدة ، ولا
يقوم هو بغيره ، إذ يصير سلعة يرتفع
وينخفض فتفسد معاملات الناس ، ويقع
الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد
معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت
الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر
وحصل الظلم ، ولو جعلت ثمناً واحداً لا
يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء ، ولا
تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس » .

فقد أوضح هؤلاء الفقهاء بكل دقة
ووضوح وظيفة النقود في هذا الوقت
المبكر قبل أن تظهر الأفكار الاقتصادية
الحديثة ، وقاموا بتأصيل النظرى لقضية

النقود ، حيث بينوا بأن النقود وسيط
للتبادل بين السلع ، حيث قال الغزالي :
« فهذه الأشياء لا تناسب فيها ... فافتقرت
إلى متوسط بينهما يحكم فيها بحكم العدل
فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى
إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد
ذلك المساوى من غير المساوى فخلق الله
الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين
سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما ،
فيقال : هذا الجمل يساوى مائة من
الدينار ... » . كما دل هذا النص أيضاً على
أن النقود مقياس للقيم ، وأوضحه ذلك
شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال : « فإن
المقصود من الأثمان أن تكون معياراً
للأموال يتوسل بهما إلى معرفة مقادير
الأموال ... » وقال ابن القيم في توضيح
هذه الوظيفة : « والشم هو المعيار الذي به
يعرف تقويم الأموال » .

ثم إن الامام الغزالي أوضح لنا وظيفة
أخرى للنقود هي أنها مخزون للثروة حيناً
قال : « لأنهما عزيزان في أنفسهما فمن
ملكهما فكأنه ملك كل شيء ، لا كمن
ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ... » .

وكل من هؤلاء الفقهاء وغيرهم أشاروا
إلى معيارية النقود ، وبذلك اتضح لنا أن
كل ما قاله علماء الاقتصاد الحديث لم يخرج
عما قاله هؤلاء الفقهاء المسلمون قبل عدة
قرون .

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن النقود
الذهبية والفضية تقوم بكل هذه الأدوار ،

وهذه الوظائف الأربع ، وأما نقودنا الورقية اليوم فهل هي تقوم بجميعها ؟ هذا ماسنحاول الإجابة عليه في هذا البحث .

وأما علماء الاقتصاد الحديث فقد ذكروا عدة تعريفات للنقد نختار منها تعريفه باعتبار وظائفه ، وهو : النقد : ما يستخدم وسيطاً للتبادل ، ومقياساً للقيم ، ومخزوناً للثروة ، ومعياراً للمدفوعات الآجلة من الديون^(٦٢) ولنشرح بإيجاز شديد هذه الوظائف :

فالمراد بكونه وسيطاً للتبادل : أن عملية التبادل بين السلع تتم من خلال النقود بسهولة ، وذلك لأن نظام مقايضة سلعة بغيرها يستلزم تطابقاً مزدوجاً في الحاجات ، وهذا قد يتعسر ، بل قد يتعذر — كما شرح ذلك الامام الغزالي من قبل .

ومعنى كونه مقياساً للقيم : كل سلعة يمكن أن يعبر عنها بالثمن في شكل عدد من الوحدات النقدية المستخدمة ، ولا يخفى أن ذلك يسهل كثيراً من مشكلة قياس القيم التبادلية للسلع في السوق ، فمثلاً فالمجتمع القطري يعرف من خلال النقد سعر منزلته ، وسيادته وهكذا ... فالنقد هي المعيار المشترك بين مختلف السلع التي يمكن قياس قيمتها بعدد من الوحدات النقدية ، فهي بمثابة الكيل والوزن للمكيلات والموزونات^(٦٣) .

والمراد بكونه مخزوناً للقيم والثروة : أن الإنسان يخزن ثروته ، أو جزءاً منها لفترة

زمنية قد تكون بعيدة المدى لمواجهة الطوارئ المحتملة في المستقبل ويتم ذلك من خلال اختزان النقود التي لا يطرأ عليها تغيير ، أو تلف في الغالب ، ولذلك كانت المجتمعات السابقة تدخر ثرواتها من خلال الذهب والفضة^(٦٤) .

ومعنى كونه معياراً للمدفوعات الآجلة : أن العادة جارية في أن الناس يتملقون في الحقوق والالتزامات الطويلة الآجال عن طريق النقود وليس عن طريق السلع .

ومن الجدير بالتنبيه عليه هو أن هذه الوظائف الأربع مجتمعة ليست بمثابة الأركان التي لو تخلفت واحدة منها في نقد مالفقد نقديته ، بل إنها كل وظائف^(٦٥) ، ولذلك تكون متكاملة في المجتمع الذي يسوده الاستقرار الاقتصادي ، وتكون ناقصة عند الاضطراب والتفحم ، بل قد يفقد قيمته بالكامل في بعض الأحيان فإذا ما عجزت النقود المتعارف عليها عن القيام بإحدى هذه الوظائف فإنه تفقد خاصيتها ، ويلجأ الأفراد إلى وسيلة أخرى ، أو وسيط آخر يقوم بهذه الوظائف ، ففي حالة الانهيار المفاجيء لقيمة النقود فإنها تفقد ميزتها ، أو وظيفتها كوسيلة للمعاملات الآجلة ، ومن ثم تفقد كذلك وظيفتها كوسيلة الاحتفاظ بالثروة ، أو لاختزان القيمة ...^(٦٦) أما الذهب والفضة فلم يحدث أن فقدتا قيمتهما نظراً لما يتمتعان من خصائص لا توجد في النقود الورقية .

ومن هنا نرى أنواعاً كثيرة من النقود

في عصرنا لا يؤدي إلا وظيفة واحدة ، كما أن منها ما يؤدي الوظائف الأربع حسب نوعية الاقتصاد وقوته ، أو ضعفه ، ولذلك ذكروا أنواعاً كثيرة سميت بالنقود لأنها حازت على ثقة الناس وجرى بها العرف منها :

١ — النقود السلعية مثل الجلود والأرز ، بل السكاير كما في ألمانيا عام (١٩٤٥) (٦٧) .

٢ — النقود المعدنية مثل الذهب والفضة .

٣ — النقود المساعدة ، مثل الفلوس ، والنقود المصنوعة من معادن أخرى .

٤ — النقود الورقية المستخدمة التي تصدرها البنوك المركزية .

٥ — النقود المصرفية ، فالمجتمعات المتقدمة اقتصادياً تستخدم النقود المصرفية أو الودائع المصرفية في معاملاتها والتزاماتها (٦٨) .

بل إن التطور في إصدار النقود المختلفة يلاحق التطور الاقتصادي وحاجته إلى السرعة والتسهيلات ولذلك نرى نقوداً تصدر في صورة البلاستيك تسمى نقوداً بلاستيكية تصلح أن تكون وسيطاً للتبادل لكنها ليست مخزونا للثروة .

ومن هنا فنحن أمام أمرين لاثالث لهما وهما إما أن تضيق مفهوم النقد ليصبح خاصاً بالنقود التي تقوم بجميع هذه الوظائف ، فحينئذ لا يسمى كثير مما يطلق عليه الآن اسم النقود نقداً ، وإما أن توسع في مفهومه ولا نشترط قيامه بأداء هذه الوظائف الأربع مجتمعة ، وإنما نكتفي فيها

ببعضها . ولا سيما قيامه بدور الوسيط فحينئذ لا بد أن نرتب النتائج على ضوء هذه الوظائف ، فمادام الاقتصاد الحديث ومؤسساتها يطلق على كل هذه الأنواع اسم النقود فحينئذ لا بد أن يكون هناك اختلاف بينها ، فلا شك أن النقود الورقية تختلف عن النقود المصرفية وهكذا .

٢ — نبذة تاريخية عن النقود

لم يكن الإنسان في مجتمعه البدائي بحاجة كبيرة إلى التداول ، إذ كان يكتفي ذاتياً بما يتوفر له من خيرات الأرض ، ثم لما تكونت المجتمعات الزراعية ، وتعددت وسائل الكسب توفر الفائض من الحاصلات وتبلورت الحاجة الماسة إلى التبادل الذي أخذ شكل المقايضة العينية ، غير أنه بمرور الزمن بدت مشاكلها المعقدة ، إذ أنها تقضي توفر التوافق المزدوج من الطرفين على السلعتين ، بالإضافة إلى افتقارها إلى وجود معيار للقيمة ، ومن هنا هدى الله تعالى الإنسان إلى استخدام النقود التي اتخذت في أول أمرها شكل «النقود السلعية» حيث قام كل مجتمع بالتخاذ سلعة معينة تلائم بيئته من صرف ، وماشيه ، وجلود ، ونحوها .

أ — ظهور النقود الذهبية والفضة . ثم استخدمت الفضة والذهب كنقود ، وكان البابليون هم أول من استخدموا الذهب والفضة لهذا الغرض حوالي (٢٠٠٠) قبل الميلاد ، وضرب الليديون في القرن الثامن قبل الميلاد في آسيا الصغرى سبائك صغيرة بيضاوية الشكل ، وبدأت النقود

الذهبية والفضية تنتشر وتهيمن على غيرها إلى أن استقر التعامل بهما تماماً في القرن الثالث الميلادي ؛ وكان ظهور النقود قد ساعد على تسهيل عمليات التبادل للسلع والخدمات ، والتقليل في الوقت والجهد اللازمين لعملية التجارة كما ساعد على سهولة التقويم والدفع بالآجل ، واختزان المدخرات للأفراد والدولة^(٦٩) .

ثم جاء الإسلام وكان النقد السائد في بلاد الروم هو الدينار الذهبي ، والسائد في بلاد الفرس هو الدرهم الفضي ، يقول العلامة المقرئزي : « وكانت نقود العرب التي تدور بينها : الذهب والفضة لا غير ، ترد إليها من الممالك دنانير الذهب قيصرية من قبل الروم ، ودراهم فضة على نوعين : سوداء وافية — أى كل درهم مثقال — وطبرية عتق — أى كل درهم نصف مثقال تقريباً — وكان وزن الدراهم والدنانير في الجاهلية مثل وزنها في الإسلام مرتين .. ولم يكن شيء من ذلك يتعامل به أهل مكة في الجاهلية ، وكانوا يتبايعون بأوزان اصطالحوا عليها فيما بينهم ، وهو الرطل الذي هو اثنتا عشرة أوقية ، والأوقية هي أربعون درهماً ... ولما بعث الله نبينا محمداً ﷺ أقر أهل مكة على ذلك كله وقال : « الوزن وزن أهل مكة »^(٧٠) ... ثم رتب ﷺ على ذلك أحكام الزكاة وغيرها ، ولما جاء أبو بكر الصديق — رضى الله عنه — عمل في ذلك بسنة رسول الله ﷺ ولم يغير منه شيئاً ، ولما جاء عمر وفتح الله على يديه مصر والشام والعراق لم يعترض لشيء

من النقود ، بل أقرها على حالها ، ولكن في سنة ١٨ هـ ضرب الدراهم على نقش الكسروية ، غير أنه زاد في بعضها : « الحمد لله » وفي بعضها « محمد رسول الله » وفي بعضها : « لا إله إلا الله وحده » ، وفي آخر مدة عمر وزن كل عشرة دراهم ستة مثاقيل ، ثم لما بويع عثمان — رضى الله عنه — ضرب في خلافته دراهم نقشها : « الله أكبر » وفي عهد معاوية ضرب تلك الدراهم السود الناقصة من ستة دوانق ، وضرب منها زياد وجعل وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، وضرب معاوية أيضاً دنانير عليها تمثال متقلد سيفاً ، ثم لما قام عبد الله بن الزبير — رضى الله عنهما — بمكة ضرب دراهم مدورة ، وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة ، ونقش على أحد وجهي الدرهم : « محمد رسول الله » وعلى الآخر : « أمر الله بالوفاء والعدل » ولما استقر الأمر لعبد الملك وضع السكة الإسلامية وأمر الناس أن يضربوا عليها نقودهم ، فكان وزن عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، والدينار اثنين وعشرين قيراطاً إلا حبة بالشام — أى مثقال — وهكذا^(٧١) وكان العالم الإسلامي لديه الاكتفاء الذاتي من الذهب والفضة ، ويكمل بعضه بعضاً ، فكان المشرق يبيع الفضة ، والمغرب يأتي بالذهب ، وفيه أكبر معادن التبر في ذلك العهد^(٧٢) .

ب — الفلوس

وهكذا ظلت النقود الذهبية والفضية هي العملة السائدة في العالم ولكنها لم تكن

هي العملة الوحيدة بل كانت يجنبها نقود مساعدة تسمى بالفلوس ، يقول المقريري ، والمناوي : « ولم تزل ملوك مصر والشام والعراقيين : العرب والعجم — وفارس والروم في أول الدهر وآخره يجعلون بإزائها نحاساً يضربون منه القليل والكثير صغاراً تسمى فلوساً ، وكان للناس بعد الإسلام وقبله أشياء آخر يتعاملون بها كالبيض والودع وغير ذلك » (٧٣) .

والفلوس وإن كانت لا تعنى بالضرورة أن تكون مصنوعة من النحاس لكنه جرى العرف قديماً وحديثاً أن تصنع منه ، وكان لها دورها الكبير في الاضطراب والاستقرار الاقتصاديين ، يقول المقريري ، والمناوي : « فلما تسلطن الملك الظاهر برقوق ، وأقام الأمير محمود بن علي استاداراً — أي المسئول عن منزل الملك — أكثر من ضرب الفلوس ، وأبطل ضرب الدراهم فتناقصت حتى صارت عرضاً ينادي عليه في الأسواق بحراج حراج ، وغلبت الفلوس إلى أن قدم الملك المؤيد شيخ من دمشق ... » حيث جلب معه دراهم نوروزية تتعامل الناس بها وحسن موقعها لبعد العهد بالدراهم^(٧٤) وظل الأمر بين الفلوس وبين الذهب والفضة هكذا بين المد والجذب ، فقد نودي في سنة (٧٢٤ هـ) على الفلوس أن يتعامل بها بالرطل ، كل رطل بدرهمين ، ورسم بضرب فلوس زنة الفلوس منها درهم ، وفي سنة (٧٥٦ هـ) رسم السلطان الملك

الناصر حسن بضرب فلوس جدد على قدر الدينار ووزنه ، وجعل كل أربعة وعشرين فلساً بدرهم ، وكان قبله الفلوس العتق كل رطل ونصف بدرهم^(٧٥) .

وقد قاس فقهاؤنا الكرام النقود بقوتها الشرائية ، فاعتبروا قوة الدرهم والدينار بما يشتري به ، وقوة الفلوس بما يقابلها من الذهب أو الفضة ، بل جعلوا قيمة الدرهم بما يقابله من الذهب ، فقد ذكروا أنه في عصر الحاكم بأمر الله تزايد أمر الدراهم في شهر ربيع الأول سنة (٣٩٧ هـ) فبلغت أربعة وثلاثين درهماً بدينار ، ونزل السعر واضطربت أمور الناس فرفعت تلك الدراهم ، وأنزل في القصر عشرون صندوقاً فيها دراهم جدد ، ومنع الناس من التعامل بالدراهم الأولى فاضطروا ، وبلغت أربعة دراهم تساوي درهماً جديداً ، وتقرر أمر الدراهم الجدد على ثمانية عشر درهماً بدينار^(٧٦) وذكر الذهبي أنه في سنة (٦٣٢ هـ) أمر الخليفة بمصر المستنصر بضرب الدراهم الفضة وسعرت كل عشرة بدينار^(٧٧) وذكر الحافظ ابن حجر في أنباء الغمر في سنة (٧٧٦ هـ) أنه قد بيع الأردب القمح بمائة وخمسة وعشرين درهماً نقرة وقيمتها إذ ذاك ستة مثاقيل ذهباً وربيع ، وبيع إذ ذاك دجاجة واحدة بأربعة دراهم^(٧٨) ، وقد علق السيوطي على هذه الحوادث السابقة بأن هذا صريح في أن الدراهم كان سعر كل درهم منها ثلثي رطل من الفلوس ، وأن سعره بالنسبة للدينار العشر في سنة ٦٣٢ هـ وأما في سنة

٧٧٦هـ فكان سعره نصف عشر دينار ،
«أى أن كل عشرين درهماً مثقال» (٧٩).

وقد بلغ الأمر بالفلوس في القاهرة إلى أن جعلت معياراً يقوم به السلع وذكر المقرئزي والمناوى نقلاً عن الذهبي أن الأمير محمود الاستادار أكثر ضرب الفلوس بالقاهرة والأسكندرية فبطلت الدراهم من مصر وصارت معاملة أهلها بالفلوس ، وبها يقوم السلع والمبيعات ، «قد أدركنا في كل ليلة من بعد العصر تجلس الباعة من باب المدرسة الكاملية في باب الناصرية فيباع لحم الدجاج والأرز كل رطل بدرهم ، والعصافير المقلوة ، كل عصفور بفلس من كل أربعة وعشرين بدرهم ، وذلك في دولة الناصر محمد بن قلاوون» (٨٠) . وفي سنة (٧٩٤هـ) ضربت بالأسكندرية فلوس ناقصة الوزن عن العادة طمعاً في الربح قال الأمر إلى أن كانت أعظم الأضرار في فساد الأسعار ، وفي نقص الأموال ، وفي سنة (٨٠٦هـ) نودى على الفلوس بأن يتعامل بها بالميزان وسعر كل رطل بستة دراهم ، وكانت فسدت إلى الغاية بحيث صار وزن الفلس ربع درهم وبعد أن كان مثقالاً ، وفي عام (٨١٤هـ) أمر الناصر بأن تكون الفلوس كل رطل باثنى عشر درهماً ، فغضب التجار وأغلَقوا حوانيتهم إظهاراً لغضبهم ، فغضب السلطان لذلك وكاد أن يضع فيهم السيف لولا شفاعة الأمراء ، ولكنهم ضربوا جماعة منهم ، «وشنق رجل بسبب الفلوس ثم ائحل أمر الفلوس بعد

الفتنة» (٨١) وفي سنة (٨٢٦هـ) عقد مجلس بسبب الفلوس ، فاستقر أمرها ، ونودى على الفلوس أن الخالصة كل رطلين سبعة دراهم ، والمخلوطة كل رطل بخمسة دراهم ، وحصل بين الباعة بسبب ذلك منازعات ، ثم في آخر رمضان من السنة السابقة نودى على الفلوس المنقاة بتسعة ، ويمنع المعاملة من الفلوس أصلاً فسكن الحال ومشى ، ونتيجة لذلك رخص فيها سعر القمح حتى انحط إلى ستين درهماً الأردب ، بحيث يتحصل بالدينار المختوم أربعة أراذب (٨٢) .

وهذه الأمور كلها دليل على مدى تأثير الفلوس في عدم الاستقرار ، وأنه كلما كان الاعتماد على الذهب والفضة كان استقرار السوق أكثر ، ويذكر الحافظ ابن حجر ، والمقرئزي كثيراً من هذه المشاكل الاقتصادية التي نجمت عن الفلوس ، فذكر ابن حجر أنه في سنة (٨٣٢هـ) «نودى على الفلوس أن يباع الرطل النقي منها بثمانية عشر درهماً ، ورسم للشهود أن لا يكتبوا وثيقة في معاملة أو غيرها إلا بأحد النقدين (الذهب والفضة) بسبب شدة اختلاف أحوال الناس واختلاف أحوال الفلوس التي هي صارت هي النقد عندهم في عرفهم» (٨٣) .

ويقول المقرئزي : «الفلوس لم يجعلها الله تعالى قط نقداً في قديم الدهر وحديثه إلى أن راجت في أيام أقبح الملوك سيرة ، وأرذلهم صريرة ، الناصر — البرقوقي — ، وقد علم كل من رزق فهماً وعلماً أنه

حدث من رواجها خراب الأقاليم ،
 وذهاب نعمة أهل مصر ، والفضة هي
 النقد الشرعي لم تزل في العالم ثم ذكر « أن
 النقود التي كانت أثمناً وقيماً إنما هي
 الذهب والفضة فقط ، ولا يعلم في خبر
 صحيح ولا سقيم عن أمة من الأمم ، ولا
 طائفة من الطوائف أنهم اتخذوا أبداً في قديم
 الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما إلا أنه لما
 كانت في المبيعات محقرات تقل أن تباع
 بدرهم ، أو بجزء منه احتج قديماً وحديثاً
 إلى شيء سوى النقدين يكون إزاء تلك
 المحقرات ، ولم يسم أبداً ذلك الشيء الذي
 جعل للمحقرات نقداً ولا أقيم قط بمنزلة
 أحد النقدين ، واختلفت مذاهب البشر ،
 وآراؤهم فيما يجعلونه إزاء تلك
 المحقرات ... » (٨٤) .

ج - العملة الورقية في أوروبا

ظهرت العملة الورقية (البنكنوت) في
 أوروبا في أواخر القرن السابع عشر
 الميلادي ، ولكنه دون أن تهيمن على النقود
 المعدنية حيث ظلت تقوم بدورها في معظم
 دول العالم مع إعطاء حاملي البنكنوت الحق
 في تحويله إلى عملات ذهبية ، غير أنه بقيام
 الحرب العالمية الأولى فرض السعر الإلزامي
 للنقود الورقية وأصبحت العملة السائدة ،
 وبالتالي اختفت النقود المعدنية (٨٥) .

هذا ومن الجدير بالتنبيه عليه أن أهل
 الصين قد استعملوا النقد الورقي منذ حقب
 بعيدة ، فقد ذكر ابن بطوطة في رحلته
 العظيمة أن « أهل الصين لا يتبايعون بدينار
 ولا درهم ، وجميع ما يتحصل ببلادهم من

ذلك يسبكونه قطعاً ، وإنما بيعهم
 وشراؤهم بقطع كاغذ ، كل قطعة منها
 بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان ،
 وتسمى الخمس وعشرون قطعة منها
 بالشيت ، وهي بمعنى الدينار عندنا ، وإذا
 تمزقت تلك الكواغذ في يد إنسان حملها إلى
 دار كدار السكة عندنا فأخذ عوضها
 جديداً ، ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك
 أجره ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها
 لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان ... ،
 وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم
 فضة ، أو بدينار يريد شراء شيء لم يؤخذ
 منه ، ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالشيت ،
 ويشترى به ما أراد » (٨٦) .

وكانت أكثر الدول الأوروبية تستعمل
 النقود الذهبية ، وبعضها النقود الفضية
 كهولندا ، وروسيا ، وبعضها الأخرى
 تتعامل بالنقدين على قدم المساواة مثل
 أمريكا وفرنسا ، والبلجيك وسويسرا ،
 وكان الغش أو البخس في العملة في كثير
 من الأحيان يؤدي إلى أزمات خطيرة منذ
 العصر الروماني ، وكان يلجأ إليه ملوك
 أوروبا في كثير من الأحيان (٨٧) .

وقد يحصل في بعض الأحيان التنافس
 بين أنصار الذهب ، وأنصار الفضة
 ولا سيما في أمريكا غير أن النتيجة كانت في
 الأخير لصالح الأول حيث صدر قانون
 وحدة النقود على أساس الدولار الذهب
 مع استيفاء قوة الإبراء غير المحدودة لدولار
 الفضة إثر الانتخاب الذي جرى لأجله في
 عام (١٩٠٠) ولم يبق أيضاً بعد ذلك من

بداية فكرة البنوك

انطلقت هذه الفكرة أساساً في أحضان الصيرفة ، ثم تبنتها الحكومات حيث وجدت فيها بغيتها ، ويعود السبب في ذلك إلى أن أوروبا في القرن السابع عشر قد سادتها اضطرابات كبيرة وعدم استقرار شديد دفعا بالأغنياء أن يودعوا نقودهم وسبائكهم الذهبية عند التجار الصيرفة القادرين على حفظ الأموال في خزائهم الحديدية ، وهم بدورهم كانوا يعطون سندات ، ثم اقتضت كثرة الإقبال عليها أن تتكون منهم فئة تختص بالصيرفة وحفظ الأمانات وأخذ الفوائد ودفعها عليها وإعطاء سندات كانت محل الثقة لدى التجار ، بل لم يكتفوا بذلك وإنما أصبحوا وسطاء في تبادل النقود بحيث إذا أراد أحد رجال الأعمال الذين يتعاملون معهم : إبرام عملية تبادل معينة ، أو تسديد ماعليه من ديون إلى الغير كان عليه أن يقدم إلى الصراف الذي يتعامل معه ما يحمله من إيصالات ، ثم يسترجع من سبائك ، ثم يرسلها إلى دار سك النقود حيث إلى عملات ذهبية يستخدمها التاجر في عمليات الشراء وتسديد الديون^(٩٠) . ثم خطت الصيرفة خطوة أخرى نحو التيسير في التبادل وذلك بإعطاء المزيد من الثقة إلى الإيصال بحيث إذا وقع صاحبه على ظهره ، وأعطاه لآخر أصبح ملكاً لحامله ، ومن هنا أصبح بدل السيكة ، أو النقد ، ويجري به من العقود مايجري بالسيكة ، أو النقد نفسه ، تلك هي بداية المخاض والولادة

الدول التي تسري على نظام المعدن الفضي إلا الصين والهند الصينية ، وبعض أنحاء آسيا وذلك بسبب هبوط قيمة الفضة المستمر أمام الذهب إثر اكتشاف مناجم كبيرة للفضة في أمريكا ونضوب مناجم الذهب في استراليا^(٨٨) .

وقد أدت الحرب العالمية الأولى ونفقاتها الباهضة إلى اختفاء النقود الذهبية بل والفضية فقررت فرنسا وبلجيكا وسويسرا ، وإيطاليا منذ سنة (١٩١٤) التعامل الجبري بالبنكوت ، وعمدت بنوك الإصدار فيها إلى الإكثار من رصيدها المعدني وبذلك استنزفت أكبر كمية من الذهب ، واختفت — تقريباً — العملات الذهبية من التداول ، غير أن أنصار المعادن النفيسة قد بذلوا عدة محاولات في سبيل إعادتها اتخذت أشكالاً مختلفة منها نظام السبائك الذي أخذت به بريطانيا منذ مايو عام ١٩٢٥ إلى ١٩٣١ ، ويقضي هذا النظام أن توقف السلطات النقدية حرية سك العملات على أن تظل حرية تصدير واستيراد الذهب قائمة ، وأن لايجوز البنوك إلى ذهب إلا في صورة سبائك وبحد أدنى ، ومنها نظام الصرف بالذهب الذي يقضي أن ترتبط العملة المحلية بالذهب بشكل غير مباشر عن طريق عملة أجنبية تسير على نظام الذهب مثل مصر التي ارتبطت في (١٩٢٥ - ١٩٣١) بالجنينة الاسترليني^(٨٩) ، ولا تزال المحاولات في سبيل هذه الإعادة موجودة إلى وقتنا الحاضر ، ولكن أصواتهم خافته لمعارضتها لمصالح الدول الكبرى .

لورقة البنكنوت والنقود الورقية ، وهيات السهولة في التعامل وثقة الناس بالايصال الرأى العام لتقبله مما دفع إلى تطويره إلى إصدار فئات خاصة ذات قيم مختلفة مثل عشرة جنيهات ، وخمسين جنيها ، وتوسع حجم النشاط التجاري وزاد الطلب على هذه الايصالات ، واصدر الصيارفة إيصالات اضافية غير مغطاة بالذهب لكنها لم يكن بينها وبين الايصالات الأخرى إى فرق ، ولكنهم لم يصدروا إلا فئات محدودة حفاظا على سمعتهم التجارية ، وتحقق لهم أرباح هائلة ، وتحولوا من مجرد حراس إلى أجهزة مصرفية تقوم بالإقراض ، فتولدت منها فكرة البنوك^(٩١).

ثم انتقلت هذه الفكرة إلى الحكومات وتبنتها وأعطتها الثقة ، وأفادت منها حيث احتفظت هى بالسبائك ، وأصدرت في مقابلها الأوراق النقدية المطلوبة ، ولكنها لم تكن تتجاوز الغطاء الكافي من الذهب ، ثم اختفى الصيارفة من الصورة وحل نظام الشيكات المصرفية محل إيصالات الصيارفة ، وتكونت فكرة البنوك الحديثة ،

وقامت بإصدار النقود الورقية بكل أشكالها المعهودة ، ثم خفف الغطاء ليصل إلى ٥٠٪ فقط ، ووجدت عدة أنظمة منها مايعتمد على نظام النقد الواحد ، أو على غيره إلى أن تكون عام ١٩٤٥ صندوق النقد الدولي ، وأصبحت معظم الأنظمة النقدية الحديثة تعتمد على النقود الورقية ، والمصرفية كوسيلة للدفع وذلك بسبب المشاكل

الاقتصادية ، وعدم قدرة الدول على توفير الغطاء الكافي .

فقد أسرفت الحكومات في استغلال هذه الثقة فأصدرت أضعاف أضعاف الذهب الموجود في بنوكها ، ولذلك شرعت بريطانيا سنة ١٩١٤ بتعطيل تحويل الأوراق بتاتا إلى الذهب ، ثم عادت إلى جواز التحويل بشروط صعبة عام ١٩٢٥ ثم أوقفت نهائياً تحويلها إليه في عام ١٩٣١ ، وكذلك الأمر في أمريكا حيث كان الدولار الأمريكي مرتبطاً بالذهب على أساس سعر ثابت التزمت به أمريكا وهو (٣٥) دولاراً للأوقية تقريباً (أى نظام السبائك الذهبية) وظلت عليه إلى عام أزمة الدولار إثر الحرب الفيتنامية ، ابتداء من عام ١٩٦٩ حيث انتهى بالغاء هذا الارتباط عام ١٩٧١ حينما طالبت فرنسا من خلال غرفة المحاصة الدولية تحويل مالىها من الدولار بالذهب فاستجابت أمريكا أول مرة ، ثم لما شعرت بالمخاطر ألغت هذا الارتباط^(٩٢).

والخلاصة أنه بعد انحسار نظام النقود المعدنية وأفولها ظهرت النقود الورقية ، ولكنها كانت تتحكم فيها عدة أنظمة وقواعد ، منها «قاعدة الذهب» أى أن يكون في مقابل العملة الورقية ذهب لدى الدولة المصدرة ، ولكن الدول المصدرة لم تلتزم بهذه القاعدة ولذلك فهى مؤسسة في الواقع على حيلة ، أو أكذوبة ، فهى تعطي الحق لكل الحائزين على نقود ورقية ... وتوهمهم بأن بنك الإصدار قادر على تحقيق

هذا المطلب ... والأمر لا يشكل خطورة في الظروف العادية ... ولكن الأمر يختلف في أوقات الأزمات^(٩٣) لما رأينا بخصوص أمريكا في عام ١٩٧١ ، ومنها قاعدة السبائك الذهبية ، وقاعدة المعدنين (الناقص والكامل) وقاعدة الفضة .

أهمية الارتباط والغطاء الحقيقي للنقود :

أدى إلغاء ارتباط النقود الورقية بالذهب إلغاءً كاملاً حتى من حيث الاسم — والذي كان آخره في عام ١٩٧١ بالنسبة للدولار — إلى تفسخ النظام النقدي الرأسمالي ، وعدم الاستقرار المتزايد ، والتضخم ، والهبوط الحاد في أسعار العملات ، فقد هبطت قيمة الدولار هبوطاً كبيراً حيث بلغ ٨٧٪ من قيمته في مارس ١٩٧٣ في مقابل أكثر العملات العالمية السائدة^(٩٤) .

بل إن بعض الاقتصاديين أرجعوا أحد أسباب الأزمة النقدية والاقتصادية العالمية عام (١٩٢٩) إلى عدم وجود غطاء حقيقي للنقود الورقية التي أسرفت الدول في إصدارها ، حيث كان النظام النقدي آنذاك قد أسس على افتراض غير حقيقي على أساس أن الدولار ، أو الاسترليني يعادل الذهب في حجمه ووظائفه ، فلما انكشفت الحقيقة من عدم التعادل بينهما وتبينت الفجوة وقعت الأزمة^(٩٥) .

وتدل التجارب المريرة السابقة أن الرجوع إلى النقود المعدنية كان بمثابة صمام

الأمان لإعادة الثقة إلى النقود ، فقد أصاب فرنسا فشل ذريع إثر إصدارها النقود الورقية بكميات هائلة من خلال تجربة (جون لو) الفاشلة بالإضافة إلى التضخم النقدي الذي لازم الثورة الفرنسية وما بعدها ، حيث ارتبط هذا التضخم بالسندات الورقية التي أصدرتها السلطات العامة بضمان أملاك الكنيسة والنبلاء ، ثم بضمان الأموال المحلية فمنحها القانون قوة الإبراء ، غير أنها انخفضت قيمتها كثيراً وفشلت ، وفقد الناس الثقة بها ، بل أحجموا عن التعامل بها ، إزاء ذلك كان لابد من الإصلاح النقدي ، فصدر لهذا الغرض قانون ١٨٠٣/٣/٢٠ والذي استمر حتى عام ١٩١٤ ، حيث ألغيت النقود الورقية واعتمدت على النقود المعدنية الفضة / والذهب .

وفي إنجلترا انخفضت قيمة النقود الورقية بما لا يقل عن ٣٠٪ واجتمعت لجنة أسهم فيها (ريكاردو) لبحث أسباب هذا التضخم واقتراح الحلول المناسبة له ، فأوصت برفع السعر الإجمالي ، وإعادة تنظيم النقد على أساس معدني وبالفعل صدر قانون ١٨١٦/٦/٢٢ قضى بالرجوع إلى قاعدة الذهب أو قاعدة المعدن الفرد ، وأصبحت النقود الذهبية وحدها تتمتع بقوة الإبراء القانونية ، ثم صدر قانون آخر عام ١٨٤٤ بإعادة تنظيم بنك إنجلترا ، وبذلك أصبح الاقتصاد الانجليزي — وهو أكبر قوة اقتصادية في العالم آنذاك — قائماً على قاعدة الذهب ،

حيث اعتبرت وحدات النقد الذهبية نقوداً قانونية ونهائية ، فوحدة النقد أصبحت تساوي وزناً معيناً من الذهب ، ومن هنا روعيت العلاقة والتكافؤ بين قيمة الذهب كسلعة ، وقيمتها الاسمية كنقد ، تلك الازدواجية يعتبرها أنصار قاعدة الذهب من مميزاتها الأساسية التي تحقق التوازن المطلوب ، وهي لاتعني اقتصار التداول النقدي على النقود الذهبية ، بل اعتماد النقود الورقية على هذا الأساس^(٩٦). فكان الإصلاح النقدي الفرنسي (السابق الإشارة إليه) قائماً على أن مؤسسة الإصدار بالخيار بين ضمان إصدار النقود الورقية بغطاء ، أو احتياطي معدني (ذهب ، أو فضة) ومن هنا فقاعدة ارتباط النقود الورقية بالمعدن النفيس يعطى لها كفاءة في المحافظة على القوة الشرائية لها ، وهي الوظيفة الأساسية للنقود ، كما أنها تؤدي إلى نمو اقتصادي حيث لايمكن تحقيق النمو فالازدهار إلا أن يكون هناك استقرار نسبي في الأسعار ودون توافر نقود قوية تكون مصدر ثقة للأفراد .

وقد دافع أنصار قاعدة الذهب ، وارتباط النقود به عن هذه النظرية بأن الذهب يتمتع بصفة العمومية والقبول التام عند جميع الناس ، وأنه قد أسهم في تحقيق التوازن بين الاستقرار النقدي ونمو النشاط الاقتصادي وازدهاره ، وأنه قد حال دون التضخم والانسيار ، ولم يحدث التضخم في ظله إلا إذا استغلت الدولة ثقة الناس بها وأصدرت من النقود الورقية أكثر مما

لديه من الغطاء الذهبي ، كما أنه قد أدى إلى تثبيت أسعار الصرف بين عملات الدول التي يتبع نظامها النقدي قاعدة الذهب ، وبالتالي ساهم ثبات سعر الصرف في نمو التجارة العالمية والاستثمار الدولي خلال القرن التاسع عشر ، والحقيقة أن قاعدة الذهب في مضمونها النظري والعملي أفادت كثيراً الاقتصاد الانجليزي ، وحققت له الفاعلية في إدارة النقود في الداخل والسيطرة والسيادة في النظام النقدي الدولي ... وتغلبت على كافة قواعد النقد الأخرى^(٩٧) ولم يتخل عنها الإنجليز إلا تحت ضغوط اقتصادية أدت إلى عدم قدرتهم على الغطاء بسبب الحرب العالمية الأولى .

استغلال الاستعمار الدول النامية في سياسته النقدية

وقد استغل الإنجليز لصالح اقتصادهم كل الموارد الموجودة في الهند ، ولم يكتف بذلك ، بل ربط نقودها بنقودهم ، حيث كان النقد الهندي مرتبطاً بالجنيه الاسترليني ، وهو مرتبط بقاعدة الذهب ، وهذا يعني توفر الغطاء الذهبي المطلوب للعملة الهندية في البنوك البريطانية ، وهذا النظام يسمى بنظام الحوالات المصرفية الذهبية ، وطبق لأول مرة عام ١٨٦٣ في الهند (حيث كانت مستعمرة للإنجليز) ثم نادى به الخبراء الإنجليز في مؤتمر جنوه عام ١٩٢٢ ، وأخذت به الدول الفقيرة في أوروبا الوسطى ، والشرقية ، والمستعمرات في آسيا وأفريقيا ، حيث ربطت عملاتها

بأوراق أجنبية مضمونه بالذهب مثل الجنيه ، والدولار ، وكانت الدول المستعمرة تودع رصيدها من الذهب أو عملات أجنبية أخرى في البنك المركزي لدى الدولة المتبوعة ، ثم تحصل في مقابلها على عملة هذه الدولة المضمونة بالذهب ، ثم تكون قيمة عملتها على أساس سعر الصرف الثابت بين عملتها وعملة الدولة المتبوعة ، وهي كانت سياسية مأكرة في ظاهرها تبريرها بأن انتاج الذهب لم يعد يكفي لمواجهة جميع العملات ، وفي حقيقتها السعى لاستبدال الذهب بالدولار ، أو الجنيه الورقيين ، والوصول من خلالها إلى استنزاف أكبر قدر ممكن من ثروة الدول الفقيرة والمستعمرة ، فقد كانت مواردها تودع في خزائن الدولة المتبوعة ، وتتلقى في مقابلها العملة الورقية على أساس أنها مضمونة بالذهب ، ولكنه كان افتراضاً غير حقيقي ، «وبهذا فإن قاعدة الحوالات الذهبية قامت بدور تجميع وتعبئة الفائض في الاقتصاد التابع وتسهيل انتقاله إلى البلد المتبوع»^(٩٨) إضافة إلى أن الدولة المتبوعة (لاندلتر) كانت تأخذ المواد الأولية والسلع من الدول الفقيرة والمستعمرة كديون تسدد بالذهب ، ولكنها كانت تسدد بعملات ورقية خضعت لعدة تخفيضات كانت الخسارة الوحيدة فيها هي الدولة التابعة .

ولا غرو في أننا إذا قلنا: إن كثيراً من الدول النامية لاتزال تخدم مصالح الدول الكبرى في سياساتها المالية أيضاً من خلال

ربط نقودها بنقود هؤلاء . يذكر مدير معهد الاقتصاديات الدولية في واشنطن (فريدريستون) «أن الدولار مقيم بأعلى ٢٥٪ زيادة عن قوته الحقيقية»^(٩٩) ، وذلك بسبب بيع النفط وكثير من المنتجات به ، إضافة إلى الأضرار الناجمة عن هذه التبعية مثل أن يكون اقتصاد الدولة التابعة قوياً مع أن اقتصاد أمريكا قد يكون مهزوزاً ، فتكون النتيجة أن سعر الصرف ثابت على أساس الدولار فتتضرر الدولة بخصوص العملات الأخرى ، ولذلك حينما اهتز الدولار في الأعوام الأخيرة تضررت الدول التي ربطت نقودها به كثيراً دون وجود الأسباب التي أدت إلى تخفيض سعر الدولار .

أحكام خاصة بالدنانير والدرهم لاتوجد في الفلوس

يراد بالدينار في عرف الفقهاء الدينار الذهبي الذي يكون وزنه مثقالاً ، وبالدرهم عندهم : الدرهم الفضي الذي كل عشرة منه يساوي سبعة مثاقيل ، يقول ابن خلدون : «أعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب ، والأوقية منه أربعين درهماً ، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار ، ووزن المثقال من الذهب الخالص اثنتان وسبعون حبة من الشعير ، فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخمسا حبة ، وهذه المقادير كلها ثابتة

بالاجماع ، فإن الدرهم الجاهلي كان بينهم على أنواع ...» ثم رجح القول — تبعاً للمحققين — بأن وزنه لم يكن مجهولاً فقال : « وأنكره المحققون من المتأخرين لما يلزم عليه أن يكون الدينار والدرهم الشرعيان مجهولين في عهد الصحابة ومن بعدهم مع تعلق الحقوق الشرعية بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها ...»

والحق أنهما كانا معلومي المقدار في ذلك العصر لجريان الأحكام يومئذ بما يتعلق بهما من الحقوق وكان مقدارهما وزنتهما حتى استفحل الإسلام وعظمت الدولة ، ودعت الحال إلى تشخيصهما في المقدار والوزن كما هو عند الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير ، وقارن ذلك أمام عبد الملك ف شخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهب ونقش عليهما السكة باسمه وتاريخه أثر الشهادتين الإيمائيتين ، وطرح النقود الجاهلية رأساً... فهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ، ومن بعد ذلك وقع اختيار أهله السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم ...» (٩٠).

ولما كانت هذه الأوزان — مثل المثقال ونحوه — غريبة علينا نتيجة الغزو الثقافي والاصطلاحي لا بد من ذكر الأوزان المعهودة لنا حسب موازيننا المعروفة ، وقد حقق الأستاذ الدكتور القرضاوي تحقيقاً رائعاً وصل من خلاله إلى أن الدينار الذهبي — أي المثقال — يساوي ٤,٢٥

من الجرامات ، وأن الدرهم الفضي يساوي ٢,٩٧٥ من الجرامات (٩١).

والفلس هو عمله — غير الذهب والفضة — تضرب من النحاس أو من غيره تكون مساعدة للعملة السائدة ، فكان الفلس في بعض الأحيان يساوي سدس الدرهم ، وقد يزيد ، أو ينقص كما ذكرنا . وبعد ذلك نذكر بعض أحكام خاصة بالدنانير والدراهم لا توجد في الفلوس ، حتى يتبين لنا مدى نظرة الفقهاء إلى هذه المسألة .

أولاً : أجمع الفقهاء على أن الدنانير والدراهم هما النقدان الأصليون اللذان يعتبران أثماً للقيم والمتلفات ومعياراً لهما ، وترتبت على ذلك أحكام كثيرة في الصرف والربا ونحوها لا يسع المقام لذكرها (٩٢) .

وأما الفلوس فقد جرى الخلاف فيها : فهل تلحق بهما في النقدية إذا أصبحت يتعامل بها الناس ونالت ثقتهم أم لا ؟

فذهب المالكية إلى إعطائها حكم النقود في الربا في القول الراجح عندهم (٩٣) في حين ذهب جماعة آخرون منهم الشافعية إلى منع ذلك ، وهذه المسألة في الواقع مرتبطة بأن العلة في الربا في الذهب والفضة هل هي قاصرة أم متعددة ؟ ولذلك نذكر أقوالهم قال المرغيناني : « فاعلة عندنا الكيل مع الجنس ، والوزن مع الجنس » (٩٤) ويقول صاحب الدر المختار : « وعلته القدر المعهود بكيل أو وزن مع الجنس فإن وجدا حرم الفضل والنساء ، وإن عدما حلا ،

وإن وجد أحدهما حل الفضل وحرم النساء ... ، وحل بيع تفاحة بتفاحتين وفلس بفلسين ، أو أكثر بأعيانهما ، ولكن جواز بيع فلس بفلسين عند أى حنيفة وأبى يوسف خاص بحالة تعيينهما ، حيث إن للعاقدين إبطال ثمنية الفلوس وحيث تبصر كالعروض التي يجوز فيها التفاضل ، أما في حالة عدم التعيين وجعلها أثماناً فلا يجوز التفاضل (٩٥) .

وقال العدوي : « واختلف في علة الربا في النقود : فقليل : غلبة الثمنية ، وقيل : مطلق الثمنية ، وعلى الأول تخرج الفلوس الجدد فلا يدخلها الربا ، ويدخلها على الثاني » (٩٦) غير أن ابن رشد أسند إلى حذاق المالكية القول بأن العلة هي الصنف الواحد مع كون الذهب والفضة رؤوساً للأثمان وقيماً للمتلفات ، ثم قال : « وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة ، لأنها ليست موجودة عندهم في غير الذهب والفضة » (٩٧) .

وذهب الشافعية إلى أن العلة في الذهب والفضة هي الثمنية غالباً — أى جنس الأثمان غالباً — وهذه العلة قاصرة عندهم وعند الزيدية (٩٨) لا تتعدى إلى غيرهما ، وفائدتها هي معرفة أن الحكم مقصور عليها حتى لا نطمع في القياس (٩٩) يقول الامام الشافعي : « الذهب والفضة بائنان من كل شيء لا يقاس عليهما غيرهما لمبايئتهما ما قيس عليهما » (١٠٠) ويقول النووي : « إذا راجت الفلوس رواج النقود لم يحرم الربا فيها هذا هو الصحيح المنصوص عليه ، وبه

قطع المصنف والجمهور » (١٠١) ومعنى ذلك أن الفلوس تكون سلعة مثل الحيوان حيث يجوز بيع حيوان بحيوانين لأنه من القيميات التي تلاحظ فيها القيمة والجودة والرداءة .

وذهب الحنابلة في المشهور إلى أن العلة فيهما هي : كونهما موزون جنس . فعلى ضوء ذلك تدخل الفلوس في الأموال الربوية ، قال ابن قدامة : « واتفق المعلقون على أن علة الذهب والفضة واحدة ، وعلة الأعيان الأربعة واحدة ، فروى عن أحمد في ذلك ثلاث روايات أشهرهن : أن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس ، ... والرواية الثانية : أن العلة في الأثمان الثمنية ... فيختص بالذهب والفضة ... » (١٠٢) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « والأظهر أن العلة في الدراهم والدنانير هو الثمنية ، لا الوزن كما قاله جمهور العلماء ، ولا يحرم التفاضل في سائر الموزونات كالرصاص والحديد ... والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب ، فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال ، ولا يقصد الانتفاع بعينها ... »

ثم قال في مكان آخر : « لكن من قال : هي أثمان ، فهل يجري فيها الربا من هذه الجهة ؟ على وجهين في مذهب أحمد وغيره » (١٠٣)

والمالكية وإن كانوا قد وسعوا في مفهوم الثمنية ، وأعطوا حكم النقود للفلوس ونحوها ، ولكنهم مع ذلك أبقوا

بعض الأحكام خاصة بالذهب والفضة ،
فمثلاً قالوا: بوجوب الزكاة في الدرهم
والدينار لذاتهما إذا بلغا النصاب ، ولكنهم
مع ذلك قالوا بعدم وجوب الزكاة في
الفلوس إلا إذا كانت للتجارة ، يقول
الشيخ عlish : « إن الفلوس النحاس
المختومة بختم السلطان المتعامل بها لازكاة في
عينها لخروجها عن ذلك قال في المدونة :
« ومن حال الحول على فلوس عنده ، قيمتها
مئتا درهم فلا زكاة عليه فيها إلا أن يكون
مديراً فيقومها كالعروض » (١٠٤) .

وذهب الظاهرية إلى عدم الاعتراف
بالقياس ، وبالتالي بالعلة ، ومن هنا
حصروا الأموال الربوية على الأنواع الستة
التي ورد بها النص من السنة المشرفة ،
وهذا مروي عن طاوس ومسروق ،
والشعبي وقتادة وعثمان بنى (١٠٥) . ولا
شك أن مبنى قولهم هذا غير مقبول لا يتفق
مع القواعد العامة للشرعة التي جاءت
بشمولية وعموم ، وراعت الحكم
والمصالح ، ولذلك قام الجمهور بالرد عليهم
في هذا المسلك حتى اعتبر بعضهم خلافهم
في هذا الأساس شاذاً لا يعتد به ، ولا يخذل
في الإجماع (١٠٦) .

وقد عرضت هذه الأقوال لا لأقول :
إنه لا يوجد ربا في النقود الورقية وإنما لأبين
الفرق بين الذهب والفضة وبين غيرهما
لنصل إلى الحل الوسط كما سيتضح إن شاء
الله .

ثانياً : اتفق الفقهاء أيضاً على أن الذهب
والفضة من المثليات ، وبالتالي يردان بالمثل

في حالة القرض سواء رخص سعرهما أم
غلا ، أم كسدا وألغيا .

أما الفلوس ففيها خلاف ، فذهب
المالكية إلى أنها مثل الذهب والفضة ، جاء
في الشرح الكبير : « وإن بطلت فلوس ،
أو دنائير ، أو دراهم فالمثل ، أو عدمت
بالكلية فالقيمة ، وتعتبر وقت اجتماع
الاستحقاق والعدم ، أى العبرة بالتأخر
منهما على قول ، والمعتمد يوم
الحكم ... » (١٠٧) .

واختلف الحنفية في الأدلة في القرض
فذهب الإمام أبو حنيفة إلى مثل ما ذهب
إليه مالك حيث أوجب رد المثل في حالات
الكساد والانقطاع . وتغير العملة ، وذهب
أبو يوسف إلى وجوب القيمة في الفلوس
في الحالات الثلاث السابقة في حين ذهب
محمد إلى وجوب المثل عند تغير القيمة ،
ووجوب القيمة في حالتى الكساد
والانقطاع (١٠٨) قال ابن عابدين : « ثم
أعلم أن الظاهر من كلامهم أن جميع مامر
إنما هو في الفلوس والدرهم التي غلب
غشها ، فإنها حيث كانت لاغش فيها لم
يظهر للاختلاف معنى بل كان الواجب
رداً لمثل بلا نزاع أصلاً ... » (١٠٩) .

وقال الشافعية إن الرد في قرض
الفلوس يكون بالمثل فقط في جميع الأحوال
ليس ذلك بناءً على أنها نقود ، وإنما على
أساس أنها من المثليات لأنها من
الموزونات (١١٠) أما في حالة كون الفلوس
أو المغشوشة ثمناً في البيع ونحوه مالم يفت ،
أو كسدت فإن العقد يبطل عند أى

حنيفة ، وقال أبو يوسف : عليه قيمتها يوم البيع ، وقال محمد : عليه قيمتها آخر ما يتعامل الناس بها (١١١).

وقال الحنابلة : « إن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا ، أو كان بخاله ... وإن كان القرض فلوساً ، أو مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بها كان للمقرض قيمتها ولم يلزمه قبولها ... نص عليه أحمد في الدراهم المكسرة وقال : يقومها كم تساوي يوم أخذها ؟ ثم يعطيه وسواء نقصت قيمتها قليلاً أو كثيراً » (١١٢).

وثالثاً : الدراهم والدنانير ثمن مطلقاً بالإجماع في حين أن هناك خلافاً كبيراً في ثمنية الفلوس ، فالمالكية — كما سبق — وسّعوا مفهوم الثمنية ليشمل كل شيء يعتبره العرف ثمناً حتى وإن كان من الجلود (١١٣) على عكس الشافعية والزيدية ، وأحمد في رواية الذين حصروه في الدراهم والدنانير (١١٤) وأما الحنفية فقالوا : إن الدراهم والدنانير أثمان على كل حال ، وأما الفلوس إنما تكون ثمناً إذا دخلت عليها حرف الباء ولم تعين فتكون ثمناً ، وإلا فلا (١١٥). وذكر ابن عابدين أنه « يستفاد من البحر أن الفلوس قسم رابع حيث قال : وثن بالاصطلاح ، وهو سلعة في الأصل كالفلوس ، فإن كانت رائجة فهي ثمن وإلا فسلعة » (١١٦).

رابعاً : أن جمهور الفقهاء لم يشترطوا في الفلوس الرائجة عند صرفها بالذهب والفضة الحلول والتقابض مع أن ذلك

شرط أساسي عند صرف الذهب بالفضة ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأما بيع الفضة بالفلوس النافقة : هل يشترط فيها الحلول والتقابض كصرف الدراهم بالدنانير ؟ فيه قولان ، هما روايتان عن أحمد :

إحدهما : لا بد من الحلول والتقابض ، فإن هذا من جنس الصرف ، فإن الفلوس النافقة تشبه الأثمان فيكون بيعها بجنس الأثمان صرفاً .

والثانية : لا يشترط الحلول والتقابض ، فإن ذلك معتبر في جنس الذهب والفضة سواء كان ثمناً أو صرفاً ، أو مكسوراً ، بخلاف الفلوس ، لأنها في الأصل من باب « العروض » والتمنية عارضة لها ، ثم نقل القول بالحواز عن مالك والشافعي أيضاً ، وذكر هذه الرواية وحدها في الاختيارات (١١٧) وقد ذكر شيخ الإسلام أحكام كثيرة أخرى تتعلق بالفلوس منها . أنها هل هي ثمن أم لا وعلى القول بأنها أثمان فهل يجري فيها الربا ؟ على وجهين لهم . وكذلك فيها وجهان في وجوب الزكاة فيها ، وفي إخراجها عن الزكاة وغير ذلك ، والوجهان في مذهب أحمد وغيره (١١٨) ومنها أنه سئل عمن اشترى الفلوس : أربعة عشر قرطاساً بدرهم ويصرفها ثلاثة عشر بدرهم ، هل يجوز ؟

فأجاب إذا كان يصرفها للناس بالسعر العام جاز ذلك وإن اشتراها رخيصة . وأما من باع سلعة بدراهم فإنه لا يجب عليه أن

يقضى عن شيء منها فلوساً إلا باختياره ، وكذلك من اشتراها بدراهم فعليه أن يوفيهما دراهم ، فإن تراضيا على التعويض عن الثمن ، أو بعضه بفلوس بالسعر الواقع جاز .

وسئل عن الفلوس ، وبيع بعضها ببعض متفاضلاً ، وصرفها بالدراهم من غير تقابض في الحال ودافع الدرهم بأخذ بعضه فلوساً ، وبيعه قطعة من فضة ؟ فأجاب بعد تفصيل كبير بأن الصحيح الذي عليه الجمهور أن هذا كله جائز (١١٩) .

خامساً : أن فريقاً من الفقهاء — منهم الحنفية (١٢٠) ، وأحمد في رواية (١٢١) — ذهبوا إلى أن الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين ، ولذلك يجوز إبدالها بعد إتمام العقد عليها ، ولا يطل العقد بخروجها مغصوبة ، ثم ذهب جمهورهم إلى أن الفلوس تتعين بالتعيين مع اعترافهم بأنها ثمن (١٢٢) في حين ذهب آخرون منهم

المالكية ، والشافعية وأحمد في رواية إلى أن الدراهم والدنانير أيضاً تتعين بالتعيين (١٢٣)

وأخيراً فقد لخص السيوطي الأحكام الخاصة بالذهب والفضة في عدة أحكام منها أنه لا يكره المشمس — أى الماء الماكث تحت الشمس — في أوانيها الصفاء جوهريهما . ومنها أنه يحرم استعمال أوانيها للحديث ، والعلة فيه : الخلاء ، أو تضيق النقود ؟ قولان : أصحهما الأول ، ومنها أنه يحرم الحلى منهما على الرجال إلا ما يستثنى ، ومنها اختصاص بين المعادن بوجوب الزكاة فيهما — أى نص الشارع عليهما وعلى مقدارهما — ومنها : أن الربا يجري فيهما ، دون الفلوس ولو راجت في الأصح عند الشافعية ، ومنها أن المضروب منهما يختص بكونهما قيم الأشياء فلا تقويم بغيرهما ، ولا يبيع القاضي والوكيل والولى مال الغير إلا بهما ، ولا يفرض من المثل إلا منهما (١٢٤)

الجزء الثانى من المقال
فى العدد القادم

الهوامش

(١) أصل هذا البحث قد أثرته في ندوة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ، وتبعها ندوة أخرى حضرها أساتذة الكلية ، وغيرهم ، ودارت حولهما مناقشات جادة ، وقد أيد فكرتي هذه معظمهم ، منهم فضيلة شيخنا الجليل الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى ، والأساتذة الفضلاء : د. جمال الدين عطية ، ود. عبد العظيم الديب ، ود. حسن عبد الظاهر ، ود. محمد نصار ... ، وأرجو من الباحثين المختصين أن يتفضلوا مشكورين بإثراء هذا الموضوع الخطير سائلين الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم .

(٢) يراجع : فقه الزكاة لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى (٢٧١/١ - ٢٨١) .

(٣) كان ذلك في أكتوبر ١٩٨٧ ، وفيما بعد بلغت قيمته تساوى (٥٠٠) ليرة لبنانية ويكون مبلغ مئة ألف ليرة الآن يساوى (٢٠٠) دولار فقط .

(٤) سورة الحديد الآية (٢٥) .

(٥) مجموع الفتاوى (٢٠ / ٥١٠) .

(٦) سورة المائدة الآية (٨) .

(٧) سورة البقرة الآية (٢٧٩) .

(٨) رواه مالك في الموطأ ، كتاب الأقضية ص (٤٦٤) وأحمد في مسنده (٣٢٧/٥) والحاكم في مستدركه ، وقال : صحيح الإسناد على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي في تلخيصه المطبوع مع المستدرک (٥٧/٢) .

(٩) الأحكام السلطانية للقاضي أبى يعلى ، ط . مصطفى الحلبي ص (١٨١) ، وراجع المجموع للنووى .

(١٠) المقدمة ، ط . عبد السلام بن شقرون بمصر ص (٢٢٩) .

(١١) سورة الأعراف الآية (٨٥) .

(١٢) سورة الهود الآية (٨٥) .

(١٣) سورة الأعراف الآية (٦٥) .

(١٤) أحكام القرآن لأبن العرى ط . دار المعرفة (ذ/ ١٠٦٣) .

(١٥) المصدر السابق نفسه .

(١٦) أختام القرآن (٣/ ١٠٦٥ - ١٠٦٦) .

(١٧) تفسير المنار ، ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب (٨/ ٤٦٨) .

(١٨) تفسير المنار (٨/ ٤٧٣) .

(١٩) سورة هود الآية (٨٦) .

(٢٠) البيان والتحصيل ، ط . دار إحياء التراث الإسلامى (٦/ ٤٧٤) .

(٢١) رواه مسلم في كتاب الإيمان من صحيحه (١/ ٩٩) وأحمد في مسنده (٢/ ٥٠ ، ٢٤٢ ، ٤١٧) .

(٢٢) أنظر : سنن أبي داود . مع عون العبود . (٣١٨/ ٩) ومسند أحمد (٤١٩/ ٢) ومسند ابن ماجه (٧٦١/ ٢) . والسكة - بكسر السين - هي الدراهم والدنانير المضروبة على السكة الحديد المنقوشة . أنظر : نيل الأوطار (٣٨٤/ ٦) وعون المعبود (٣١٨/ ٩) حيث نقل عن النهاية أن السكة تشمل الدرهم والدينار .

(٢٣) نيل الأوطار (٣٨٤/ ٦ - ٣٨٥) وعون المعبود (٣١٨/ ٩ - ٣١٩) . ج ، ٤٦٦/ ٣ ، ٤٥/ ٤) وابن ماجه في سننه كتاب التجارات (٧٤٩/ ٢) ، والترمذى في سننه كتاب البيوع (٥٤٤/ ٤) ، والدرامي في سننه ، كتاب البيوع (١٦٤/ ٢) وأبو دارود في سننه كتاب البيوع (٣٢١/ ٩) .

(٢٤) المعيار العرب (٤٠٧/ ٦) .

(٢٥) مجموع الفتاوى (٤٦٩/ ٢٩) .

(٢٦) الأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى ص (١٧٩ - ١٨٠) وراجع المغنى (٥٧/ ٤) ، وراجع : الأحكام السلطانية للماوردى ص (١٧٦) ، والروضة (٢٥٨/ ٢) .

(٢٧) قطع المجادلة عند تغيير المعاملة - مخطوطة - وراجع المجموع (١٠/ ٦) .

(٢٨) الأحكام السلطانية للماوردى ص (١٧٦) والأحكام السلطانية لأبى يعلى ص (١٨١) .

(٢٩) التمهيد لابن عبد البر

(٣٠) فتح الميزان بهامش المجموع (٥/ ٦) .

(٣١) تلخيص الجبير بهامش المجموع (٥/ ٦) .

(٣٢) المجموع للنووى (١٤/ ٦ - ٦١) فتجد منه تحقيقاً طيباً .

(٣٣) المقدمة ص (٢٣١) .

(٣٤) رواه أبو داود والنسائى والبخارى وابن حبان والدارقطنى وصحاحه ، وصححه النووى والقشيرى ، وذكره الألبانى في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١٦٤/ ٢) . وراجع : سنن أبى داود ، كتاب البيوع - مع العون - (١٨٨/ ٩) والنسائى ، كتاب البيوع ، ط . دار البشائر (٥٤/ ٥) وراجع نيل الأوطار (٣٥٠/ ٦٠) .

(٣٥) فقه الزكاة لفضيلة الشيخ القرضاوى (٢٥٤/ ١) .

(٣٦) المقدمة ص (٢٣١) .

(٣٧) المصادر السابقة .

(٣٨) حاشية السندى على سنن النسائى ، ط . دار البشائر (٥٤/ ٥ - ٥٥) .

(٣٩) رواه الترمذى في سننه - مع التحفة - (٤٠٨/ ٤) وقال : والصحيح وقفه على ابن عباس . ورواه مرفوعاً الحاكم وصححه .

(٤٠) صحيح مسلم ، كتاب الفتن (٢٢٢٠/ ٤) وأحمد (٢٦٢/ ٢) .

(٤١) رواه البخارى في صحيحه - كتاب البيوع (٣٤٦/ ٤ - ٣٤٥) ومسلم في صحيحه (٩٩٤/ ١) .

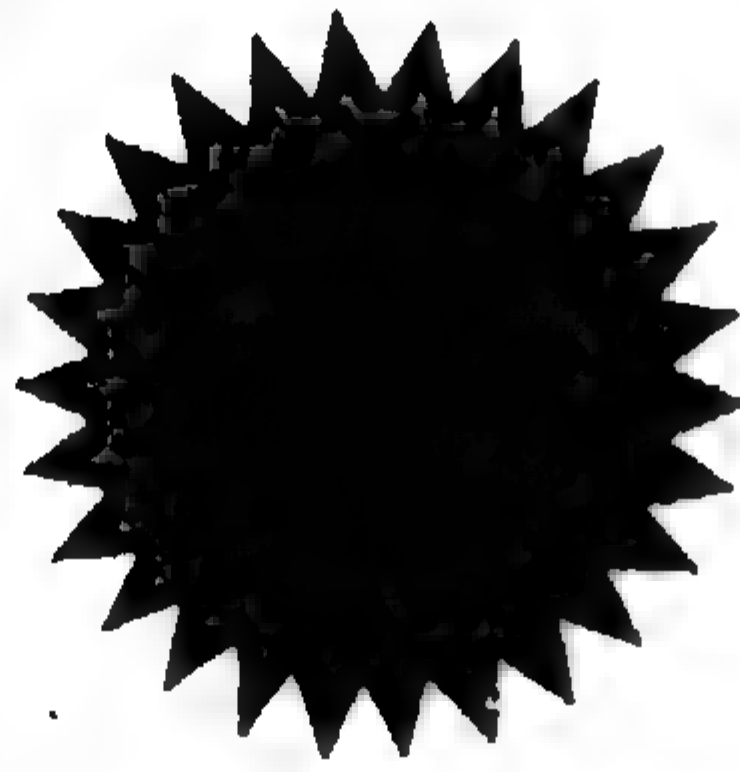
(٤٢) مجموع الفتاوى (٤٧٤/ ٢٩) .

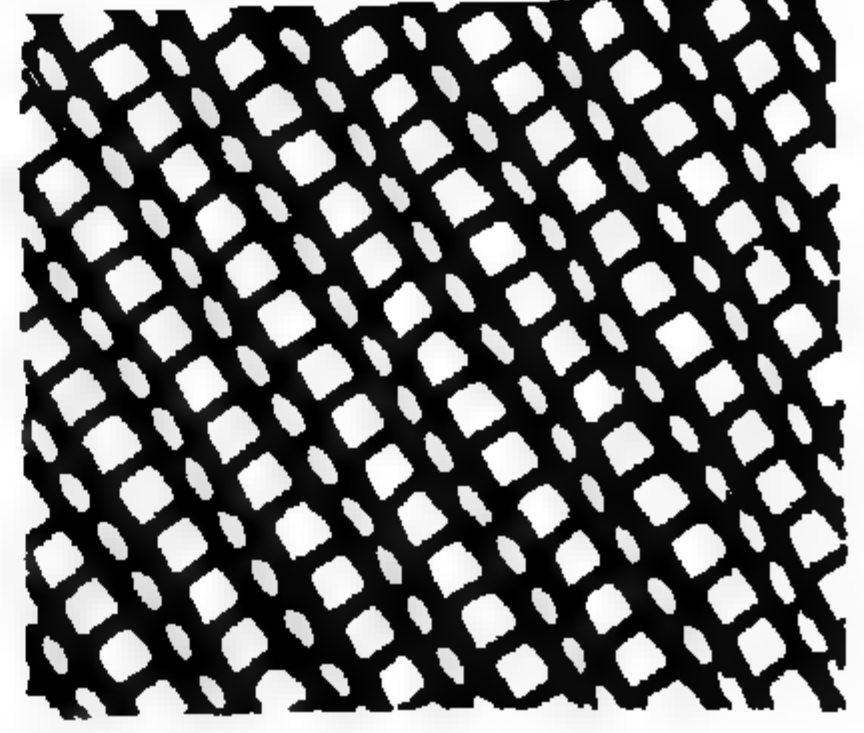
- (٤٣) وقد جاء بمعنى التعيب ، فيقال : دوران نقذت الناس نقدوك .. أى إن عتبهم واغتبهم قابلوكم بمثله ، ويقال : نقذ الطائر الفخ - أى نقره ، ونقد الرجل الشيء بنظره أى اختلس النظر نحوه . يراجع : لسان العرب ، والقاموس المحيط ، والمصباح المنير : مادة « النقد » .
- (٤٤) أنظر : البدائع والصنائع والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (١/ ٤٥٥) والروضة للنووي (٢/ ١٥٦) والمجموع (٢/ ٦) وفتح العزيز (٦/ ٢) والمنغنى لابن قدامة (٣/ ٣) .
- (٤٥) إحياء علوم الدين (٤/ ٨٩) وفي الهداية للرغيناني (٧/ ٢٢) « لأنها للثمنية خلقه » .
- (٤٦) المدونة (٣/ ٣٩٦) .
- (٤٧) الأم (٣/ ٩٨) وسيأتي لذلك تفصيل .
- (٤٨) شرح الخرشى على مختصر خليل (٥/ ٣٠) والفروق للقرافي (٢/ ٣٥٨) .
- (٤٩) بداية المجتهد . مصطفى الحلبي (٢/ ١٣٠) وأعلام الموقعين (٢/ ١٥٦) .
- (٥٠) إحياء علوم الدين ، ط . عيسى الحلبي (٤/ ٨٨ - ٨٩) .
- (٥١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٧١ - ٤٧٤) .
- (٥٢) براجع : د . أحمد عبده : الموجز في النقود والبنوك ، ط . دار الكتاب الجامعي سنة ١٩٧٨ م ص (١٩) ود . محمد يحيى عويس : مبادئ علم الاقتصاد ، ط . المصر ص (٢٨١) ، ود . إسماعيل هاشم : مذكرات النقود ص (٣٣) ، ود . علي السالوس : استبدال النقود والعملات ، ط . مكتبة الفلاح ص (١٧ - ٢١) .
- (٥٣) ، (٥٤) المصادر السابقة ، وراجع : د . محمد يحيى عويس : المصدر السابق ص (٢٨٦) .
- (٥٥) ويرى بعض الاقتصاديين أن الوظيفتين الأوليين للنقود (وهما وسيط للتبادل ومقياس للقيم) وظائف أصلية ، أما الأخيرتين فمن الوظائف المشتقة منهما . أنظر د . أحمد عبده : المصدر السابق ص (١٩) .
- (٥٦) د . محمد يحيى : المصدر السابق ص (٢٨٧) .
- (٥٧) د . أحمد عبده : المصدر السابق ص (٢٠) .
- (٥٨) المصادر السابقة .
- (٥٩) د . أحمد عبده محمود : الموجز في النقود والبنوك ، ط . دار الكتاب الجامعي سنة ١٩٧٨ م ص (٥ - ٩) ود . محمد يحيى عويس : مبادئ علم الاقتصاد ، ط . دار النصر للطباعة سنة ١٩٦٩ م ص (٢٨٣ - ٢٨٧) ، ود . محمد صالح : أصول الاقتصاد ، ط . النهضة ١٩٣٣ م ص (٢٩٥) .
- (٦٠) وثمة الحديث « .. المكياك مكياك أهل المدينة » رواه أبو داود ، والنسائي وابن حبان الدارقطني وصححاه . أنظر : سبق أبي داود - مع العون - كتاب البيوع (٩/ ١٨٨) والنسائي ، كتاب البيوع ، ط . دار البشائر الإسلامية ببيروت (٧/ ٢٨٤) وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني ج ٢/ ١ الحديث رقم ١٦٤ .

- (٦١) يراجع في تفصيل ذلك كتاب النقود للمقريزي طبعة أستانة ، وراجع : النقود والمكايل والموازن للحافظ عبد الرؤوف المناوي ، ط . دار الحرية للطباعة ببغداد ، تحقيق : د . رجاء السامرائي ، ففيه تفصيل ، وتاريخ موسع للنقود . والأحكام السلطانية لأبي يعلى ، بتعليق الشيخ حامد فقي ص (١٧٤ - ١٧٩) والمقدمة لأبد خلدون ، ط . عبد السلام بن شقرون ص (٢٢٩ - ٢٣٠) .
- (٦٢) الحضارة الإسلامية لآدم متر ، ط . دار الكتاب العربي ببيروت (٢/ ٣٢٠) .
- (٦٣) المصادر السابقة .
- (٦٤) المقريزي رسالته السابقة ص (٤٧) ، والمناوي : رسالته السابقة ص (١٠٥ - ١٠٦) .
- (٦٥) المناوي : رسالته السابقة ص (١٠٨) .
- (٦٦) رسالة المقريزي ص (٥٩) ، ورسالة المناوي ص (١٠٠) .
- (٦٧) نقلا عن المناوي في رسالته ص (١٠٧) .
- (٦٨) أنباء القمر في أبناء العمر (١/ ٩٢) .
- (٦٩) نقله عنه الحافظ المناوي في رسالته ص (١٠٨ - ١٠٩) .
- (٧٠) المصدران المسابقان .
- (٧١) أنباء الغمر للحافظ ابن حجر (٢/ ٤٨٧...) والنقود والمكايل للمناوي ص (١١٤) .
- (٧٢) أنباء الغمر (٣/ ٣٠١) والنقود والمكايل ص (١١٧) .
- (٧٣) أنباء الغمر (٣/ ٤١٩) .
- (٧٤) رسالة النقود للمقريزي ط . الأسنان ص (٨) وطبعة الأب الكرمل ص (٦٧) ، والنقود والمكايل ص (١٢٥ - ١٢٦) وقد ذكر الكرمل في تعليقه على ما قاله المقريزي ، ص (٦٥) : « يظهر من كلام المقريزي أنه لم يكن تام الاطلاع على تاريخ النقود ، لأننا نعلم أن الأقدمين من الرومان واليونان ، كانوا يستعملون نقود النحاس وربما سبقت نقود الفضة والذهب .
- (٧٥) د . أحمد عبده المصدر السابق ص (٢٧) .
- (٧٦) مرحلة ابن بطوطة ، ط . المطبعة الخيرية الأولى ص (١٩٦) وذكر المقريزي في رسالته أن هذه النقود وكانت تصنع من لحاء شجر التوت .
- (٧٧) د . محمد صالح : المصدر السابق ص (٣٣٥ - ٣٣٠) ود . أحمد عبده : المصدر السابق ص (٢٩) ، ود . محمد عبد العزيز ، وتادرس ، النقود والبنوك في التجارة الخارجية طبع سنة ١٩٦٨ م ص (٢٠٢) ، ود . عبد النعيم مبارك : النقود والصيرفة ، ط . الدار الجامعية سنة ١٩٨٥ م ص (٧٠٠) .
- (٧٨) المصادر السابقة أنفسها .
- (٧٩) المصادر السابقة .
- (٨٠) د . أحمد عبده المصدر السابق ص (٣٨ - ٣٩) .

- (٨١) د. محمد عبد العزيز ، ود . مصطفى رشدي شيبه : النقود والبنوك ، ط . الدار الجامعية ص (٦٥) .
- (٨٢) ، (٨٣) المصدر السابق ص (٤٦) وما بعدها .
- (٨٤) إبراهيم أحمد إبراهيم : أزمة الاقتصاد الرأسمالي ، ط . دار المطبوعات الجديدة ، ص (٥٥) .
- (٨٥) د. عبد العزيز ، ود . مصطفى رشدي : المصدر السابق ص (٣٩) .
- (٨٦) المصدر السابق ص (٤٢ - ٤٣) .
- (٨٧) المصدر السابق ص (٥٥) .
- (٨٨) المصدر السابق ص (٦٩) .
- (٨٩) المشار إليه في : إبراهيم أحمد إبراهيم : المصدر السابق ص (٥٩) .
- (٩٠) المقدمة ، ط . عبد السلام بن شقرون ص (٢٣١) .
- (٩١) فقه الزكاة ، ط . مؤسسة الرسالة (١/ ٢٥٢ - ٢٦٠) وقد اعتمد على كتاب الخطط التوفيقية لعلی باشا مبارك ، وغيره من مصادر معتمدة قديمة وحديثة فليراجع .
- (٩٢) فتح القدير (٧/ ٤) وبداية المجتهد (١/ ١٣٠) والمجموع للنووي (٩/ ٣٩٥) والمغنى لابن قدامة (٤/ ٥ - ٧) وغيرها .
- (٩٣) قال القرافي في الفروع (٣/ ٢٥٩) : « وفيها ثلاثة أقوال : التحريم ، والإباحة ، والكراهة » .
- (٩٤) فتح القدير ، ط . مصطفى الحلبي (٧/ ٤) .
- (٩٥) حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة أبي زيد (٢/ ١٣٠) .
- (٩٦) بداية المجتهد (١/ ١٣٠) .
- (٩٧) البحر الزخار (٤/ ٣٣٣) .
- (٩٨) المجموع (٩/ ٣٩٥) .
- (٩٩) الأم (٣/ ٩٩) .
- (١٠٠) المجموع (٩/ ٣٩٣ - ٣٩٥) .
- (١٠١) المغنى (٤/ ٥ - ٧) والكافي (٢/ ٥٣) .
- (١٠٢) المحلى لابن حزم (٩/ ٥٠٤) .
- (١٠٣) قال ابن الصلاح في فتاواه ص (٦٧) : « ذهب جمهور العلماء إلى أن نفاه القياس لا يبلغون منزلة الاجتهاد ... وقال الإمام أبو المعالي الجويني : ما ذهب إليه ذوو التحقيق : أنا لانعد منكري القياس من علماء الأمة فإنهم أولاً باقون على عنادهم ... وأيضاً فإن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد .. » ثم قال ابن الصلاح : « والذي اختاره أنه يعتبر بخلافهم في الفقه لكن لا يعتد بخلافهم في نفس القياس الجلي مثل قولهم في الربا فيما سوى الأشياء الستة .
- (١٠٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/ ٤٥) شرح الخرشي (٥/ ٥٥) .
- (١٠٥) ، (١٠٦) ، (١٠٧) رسالة النقود لابن عابدين ص (٦٢ - ٦٣) .
- (١٠٨) الأم (٣/ ٢٨) .

- (١٠٩) المغنى لابن قدامة (٤/ ٣٦٠) .
- (١١٠) المدونة (٧/ ١٠٤) .
- (١١١) الأم (٣/ ٩٩) والمجموع (٩/ ٣٩٣) والبحر الرخاء (٤/ ٣٣٣) والمغنى لابن قدامة (٤/ ٦) .
- (١١٢) المبسوط (١٤/ ٣) .
- (١١٣) حاشية ابن عابدين (٥/ ٢٧٢) .
- (١١٤) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٥٩ - ٤٦٠) ، وراجع : الاختبارات الفقهية ص (١٢٨) .
- (١١٥) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٦٠) .
- (١١٦) المصدر السابق (٢٩/ ٤٥٦ - ٤٥٨) .
- (١١٧) فتح القدير (٧/ ١٣) .
- (١١٨) المغنى لابن قدامة (٤/ ٥٠ - ٥١) ، ومجموع الفتاوى (٢٩/ ٢٤٢) .
- (١١٩) المصادر السابقة ، والمبسوط (١٤/ ٣) والقوانين الفقهية ص (٢١٤) ، والروضة للنووى (٢/ ٥١١) .
- (١٢٠) الأشباه والنظائر ص (٣٩٨) .
- (١٢١) المغنى لابن قدامة (٤/ ٣٥٠) .
- (١٢٢) الروضة (٤/ ٣٣) .
- (١٢٣) السادة العرب لابن منظور ، ط . دار المعارف ص (٤١٣٢) ، والقاموس المحيط والمصباح المنير ، مادة (مثل) .
- (١٢٤) المصباح المنير (٢/ ٢٢٧) .





صَوَارِ



نُعْصِبُ عَلَى مَقَالِ * قِرَاءَةِ مَعَاصِرِ افْرُوضِ الْكِفَايَةِ

للاستاذ محمد أحمد بدوى

المسئولية الجماعية ، بل لابد من قيام مؤثر وفعال يوفر القدر الكافى المطلوب للأمة عن هذا الواجب ، فالقدر الكافى للأمة من الفروض الكفائية هو الذى يسقط بتوفره إثم ، وإذا نقص القدر من هذه الفروض الكفائية عن حد الكفاية عاد سيف الإثم مصلتا على الرقاب .

إن فرض الكفاية فى الأصل هو فرض عين على الجميع ، ويظل كذلك حتى تحصل الكفاية اللازمة لحياتنا منه ، تلك الحياة القادرة على التنافس العالمى المشبوب والتزاحم بالمناكب والاقدام على المواقع الملائمة للحياة : مجرد الحياة عند البعض ، والحياة الراقية المتسلطة عند البعض ..

كما لم يعد القدر المتوفر من العمل المطلوب يقاس بمعزل عن المقادير المطلوبة من باقى الأعمال اللازمة للأمة . فإذا اعتور

تتعاضم فى هذا العصر أهمية هذا الموضوع ، ولم تعد النظرة التى عومل بها إلى الآن تتسع للآفاق التى تراءت وراء مداها ، وتركيز المقال يترك المجال للإشارة الى بعض مواضع التوسع التى يوحى بها . والغرض من فرض الكفاية الذى يتحقق بقيام بعض المكلفين به يحتاج — بسبب مقتضيات عصرنا إلى مزيد من التوسع ، ومن ثم فإنه يحتاج إلى أمثلة تعبر عن الآفاق الجديدة لأغراض فروض الكفاية فوق الأمثلة التقليدية من انقاذ الغريق وكسوة العريان وصلاة الجنازة ذلك المثل الذى لم تدفن له جنازة إلى الآن .

وإن قولكم إن القيام بفرض الكفاية قيام بمصلحة عامة يفتح الباب لهذا التوسع ، فالمسألة ليست شكلية صورية تعتمد على مجرد القيام بالواجب الكفائى للتخلص من

القدر الكافي من بعض الأعمال المطلوبة شىء من الصعوبات غير المقدور عليها كان على بعض الأعمال الأخرى التى تتوفر لها الإمكانيات أن تتوفر ليكون منها فائض يعوض النقص فيما تعترضه من الصعوبات غير المقدور عليها ، ففى بعض الصناعات وبعض الزراعات ترفع الكفاية فيها إلى أن تساعد على مواجهة الانخفاض فى صناعات وزراعات أخرى ، وعندنا فى مصر مثال زراعة الأرز والقطن فإنتاجهما يتجاوز مقدار مانأكله من الأرز ومقدار مانلبس من القطن ليكون منهما فائض يعوض نقص إنتاج القمح .

ففروض الكفاية فى هذا العنصر لم تعد تحصى وتدرس كمفردات منفصلة ولكن كأجزاء فى تركيبة معقدة هى جملة ماتحتاجه الأمة فى مختلف وجوه الإنتاج . ولعل هذا أبرز وجوه الفلسفة فى إيجاد القطاع العام الذى توفر به الدولة ما لا يستطيع القطاع الخاص أن يقوم به من فروض الكفاية . وهذا صورة معدلة لما اقترحه ابن تيمية العبرى حين قال : إذا احتاج الناس إلى صناعة طائفة كالزراعة والنساجة وغير ذلك فلولى الأمر أن يلزمهم بذلك أجره مثلهم ، فانه لاتتم مصلحة الناس إلا بهذا .

لاخوف من فتح الباب لأمثلة معاصرة لفروض الكفاية بل هو المنهج الواجب فهو الذى يساعد على تقليل ماقد يكون هناك من إعتراض بعض التقليديين ، وقد يندر الآن من يعتقد أو يجهر بأن الأقدمين قد

كفوا الأجيال المقبلة مؤونة التفكير ، ونحن فى انتظار مزيد من هذه الأمثلة فى مقالات أخرى مقبلة .

إن ملاحظتكم عن فهم الأقدمين للإسلام على أنه نظام حياة شامل مدخل طيب لما تنادى به من أن كل مانظم به الإسلام شؤون الحياة هو دين وعبادة ، ففى هذا العصر لاتسلم لقوم حياتهم الأخرى إذا لم تسلم لهم حياتهم الدنيا ، كما أن ملاحظتكم أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع ، للقادر على أن يقوم به وغير القادر عليه أن يمكن القادر ملاحظة حكيمة ، ففى جميع فروض الكفاية قد لا يتعين على كل فرد القيام به ، ولا تبرأ ذمته بالقيام به أو مساعدة من يقوم به .

أما التخطيط الجماعى لتحقيق الأغراض الجماعية ، ولرفع الإثم الجماعى فلا يجب تأجيله بحجة عدم إمكان تصوره إلا فى جماعة موحدة الفكر والشعور ، ففى الأمة قدر من التوحد الفكرى والشعورى لا يجب أن نتظر كاله لبدء هذا التخطيط الجماعى ، فإن محاولته والكلام فيه ومنهجته هو جزء من الواجب الكفائى الذى قد يترتب عليه تمام واجبات أخرى . تبقى صعوبة هامة أمام الأفراد إزاء مايتعين من فروض الكفاية بهذه النظرة الشاملة لما يقع فى دائرتها وقوعا مباشراً ومايستدعيه وقوع بعضها من فروض كفائية متممة ، فإذا احتاجت الأمة إلى علماء فى الذرة — وهى محتاجة أشد الحاجة — فما هو الدور الذى يقع على

الفرد المسلم إزاء هذا الفرض العيني إلى أن يقوم بعض كاف الحاجة الأمة به ؟

باديء ذي بدء أصبح من واجبات المسلم المعاصر التيقظ للأمور التي تهتم بها الأمة ككل ، ومتابعة ما ينشر عنها وما يتكلم به فيها ، ولا توجد قاعدة عامة ولا عناوين بذاتها لما ينشر عما يخص الأمة ، بل إن ذلك قد يوجد متناثرا أو عرضيا في أخبار أخرى ، والعقل الواعي للاهتمامات العامة يستطيع أن يلتقط ذلك كلما لاح ، وهو يلح بأكثر مما نتوقع في الأخبار والمقالات والتقارير الصحفية وأخبار العلوم ، ففي كل خبر عن علم جديد أو تخصص في الفروع جديد اقتراح على كل مسلم بدور يقوم به ، إما بالتقدم بالنفس لذلك التخصص ، وإما باختيار كرسالة بحث لما جستير أو دكتوراه أو حتى كاختيار لابن من الأبناء في استمارة تنسيق للجامعة أو حتى في اختيار نوع من المدارس الثانوية . والوعى بهذا يجعل التوجه

إلى هذا الاختبار قرينة من القربات الكبرى التي لم تصنف إلى الآن ، ولكن يعرفها أولوالحس المرهف بحاجات المسلمين وهمومهم .

ومن واجبات الهيئات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية وحتى الكتاب أن يلفتوا الأنظار إلى نواحي التخصصات الجديدة بشيء من التعاطف والترغيب والدعوة الصريحة والموجبة ، وأن يبينوا فائدة ذلك من عاجل الثواب وآجله للفرد والمجتمع ، وأن يوقفوا الزحف غير المقدس على العلم والتخويف منه بحجج تعريضه العالم للدمار وبحجج إهمال القائمين به للروحانية ، وبحجج ما تتجه التكنولوجيا المترتبة عليه من تلوث البيئة ، كأن الله تعالى قد ادخرنا دون خلقه لحماية العالم من شرور نفسه ، وتعريض أنفسنا للدمار في روحانية وهدوء وموت لذيد ، وياله من ادخار وياله من رسالة ، ويالنا من أكفاء لما ادخرنا له ربنا !!



صدر حديثاً :

THE INTERNATIONAL INSTITUTE
OF ISLAMIC THOUGHT



**PROCEEDINGS
OF THE
LUNAR CALENDER
CONFERENCE**

1408 A.H./1988 A.C.



الإسلام السياسي وعقده المنهج الإسلامي

د . محمد كمال الدين إمام

في عالمنا الإسلامي اليوم - ومن بينه مصر - قوى غربية اختلفت في انتماءاتها العقائدية والفكرية ، واثلت في شيء واحد ، هو الوقوف في جبهة مترابطة تعمل بدأب وإصرار على تنحية الشريعة الإسلامية من كل مجالات الحياة ، ولما كانت النصوص الدستورية في أغلب بلاد العالم الإسلامي تعلن انتماءها إلى الإسلام عقيدة وشريعة ، فقد تعاونت هذه الجبهة على مهاجمة تطبيق الشريعة الإسلامية حتى لا تتحول النصوص إلى واقع تشريعي ، واتخذ هجومهم أشكالاً مختلفة ، ووزعوا قواهم في كل المواقع ذات التأثير على الجماهير من أجل الوصول إلى هدفهم

الأضليل ، أو من أجل التشويش والتشويه عندما يتعذر الوصول إلى الهدف غير النبيل ، وإلى هذه الجبهة تنتمي هذه الدراسة التي يقدمها المستشار العشماوي تحت عنوان « الإسلام السياسي » وقد جاءت موزعة على عدة أقسام ينتظمها خيط فكري واحد يضغط به الكاتب على القارئ ، ويلح من خلاله على إثارة التساؤل حول جدوى تطبيق الشريعة ، ومدى إسلامية التقنيات التي تصدر عنها ، ومدى فاعلية النصوص الدستورية التي تجعلها المصدر الرئيسي للتشريع .
وردنا على هذا الدراسة بحج في تمهيد وفصلين :

التمهيد

: ويتناول الخيط
الفكري الذي يحكم
مادة هذه الدراسة
ويصوغ مقولاتها
الرئيسية ، ويوجه
التفاصيل لـ
والجزئيات لخدمة
هذه المقولات .

الفصل الأول

: وفيه رد على ما أثاره
الكاتب من شبهات
في موضوع
حاكمية الله .

الفصل الثاني

: وفيه رد وتصحيح
على ما أورده
الكاتب من أفكار
ومعلومات ونتائج
حول الشريعة
الإسلامية والقانون
المصري .

وسوف نتوخى في ردنا الإيجاز قدر
الامكان ، والعناية بالمبادئ لا التفاصيل
والحرص على عدم التكرار إذا ما تكررت
الفكرة في أكثر من صفحة .

التمهيد

نحن في الحقيقة أمام بحث طويل ،
يحاول أن يغرس في الأذهان حقائق عن
الإسلام هي في الواقع ليست من الإسلام ،
وينطلق الباحث في دراسته من محورين
أساسيين هما :

١ - علمانية التفكير : وبالتالي الدعوة إلى
فصل الدين عن الدولة باعتباره
الموقف الوحيد الرشيد وما عدا ذلك
فهو مواقف خاطئة في الحياة ،
ومناهج متخلفة في البحث ، ومن
هنا يرفض الكاتب أية محاولة لربط
الدين بالسياسة أو ما يطلق عليه
« تسييس الدين » .

٢ - تنحية الإسلام : بدعوى أن التفكير
العلمي يستدعي استبعاد المؤثرات
من مجال البحث ، والإسلام في نظر
كاتب الدراسة مجرد أخلاق
معارية ، ليس له وجود تشريعي ،
فهو رسالة أخلاق ورحمة ، وليس
نظام حياة وتشريع .

ولا شك أن هذا الموقف يمثل امتداداً
طبيعياً للمنهج الوضعي الذي اعتمده
الباحث ، واعتبره الصورة الوحيدة لمناهج
البحث العلمي .

وهذان المحوران إذا شغلا المساحة العقلية
في فكر أي باحث ، فإنه لا يملك أوليات
المضي نحو فهم صحيح للإسلام . ذلك أن
الإسلام يبنى حياة تقوم على الدين فلا يعد
فيها مجرد مرحلة يمكن أن تزول ، ولا مجرد
واقعة في الاستطاعة عزلها عن الجرى العام
للإنسان - بعد تنحيها - ان هذه العزلة
الزمنية أو الشعورية للدين عن الواقع أمر لا
يعرفه الإسلام ، ولا يعترف به إذا وجد ،
فعلمانية التفكير إذن مسلمة ترفضها
المنهجية الإسلامية .

أما تنحية الإسلام بدعوى علمية المنهج ، واستبعاد الأحكام القبلية فهو مداخل غير صحيح لفهم الإسلام ، ذلك أن قبول مسلماته الأساسية شرط مبدئي للدخول فيه ، وفهم هذه المسلمات بنتائجها تعد مقدمة ضرورية لأي باحث في الإسلام - أيا كانت عقيدته - حتى نسلم له بنتائج ذات قيمة وإن لم يكن دائماً على صواب ، وإن فروعاً فقهية لا خلاف عليها عند الفقهاء لا يمكن فهمها إلا على ضوء هذه المسلمات ، فالردة وأحكامها ، وعدم جواز ولاية غير المسلم على المسلم هما مثال واضح للطريق المسلود الذي يوغل فيه أي باحث يحاول فهمهما على ضوء أفكار الحرية والمساواة المستوردة من فلاسفة التنوير عند الغرب ، لا بد من فهم هذه الأحكام على ضوء التسليم بعلو الإسلام ، وبأنه الدين الخاتم وأن جميع الأديان السماوية بعده إنما تستمر فيه ، وتعامله معها في بعض الجوانب إنما يتم على ضوء الاعتراف بوجودها في الواقع لا بصحتها ، أو بقبوله لاستمرارها ديناً يصلح للبشر .

ولعل جهل الباحث أو تجاهله لهذه الأوليات في البحث الإسلامي كانت وراء الأخطاء الكثيرة التي ملأت سطور هذا البحث ، ووراء هذه التجاوزات التي عرّض الباحث نفسه لها دون محاولة منا للحكم على عقيدته . مع تأكيدنا على أن أي خروج على أحكام الإسلام القطعية هو

فصم لعرى الإسلام ذاته وانقلاب عليه ، لقد أدرك عدد من الباحثين الغربيين هذه الحقيقة ، وإن لم يصلوا بها إلى نتائجها ، فها هو « جب » في كتابه « وجهة الإسلام » يقول : « إن الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات ، إنه أعظم من ذلك كثيراً ، إنه مدينة كاملة » (١) .

الفصل الأول حاكمة الله

آفة البحث العلمي التعميم ، وهذا ما وقع فيه الباحث لقد حَكَمَ الجزء في الكل ، وحَكَمَ على الكل من خلال الجزء ، لقد بدأ الباحث القسم الأول وموضوعه حاكمية الله ، بتحليل لمعنى الطاغية السياسي من زاوية علم النفس وعلم الاجتماع وانتهى إلى القول بأن الطاغية الديني أشد خطورة وتسلطاً ، لأنه على حد تعبير الباحث « يجعل من نفسه وكيلاً عن الذات الإلهية ، ومتصرفاً باسم القوى الكونية ، ومتحدثاً بلسان الوحي ، ومتحكماً في تفسير النصوص ، ووصياً على عقول الناس ، ورقياً على جميع الإرادات ، ومتسلطاً على رقاب العباد ، وفي مثل هذه الحال تصبح المصالح الشخصية أهدافاً للدين ، وتصير الأغراض الخاصة غاية للشرعة ، ولا يعود من يعارض العبث بالدين إلا كافراً زنديقاً ،

(١) جب وآخرون : وجهة الإسلام ، ترجمة محمد عبدالمهدي أبو ريدة ١٩٣٤ ص ٩

ولا يكون من يكشف التلاعب بالشرعية
إلا ملحداً مرتداً...»

ولنسلم مع الكاتب بقبح هذه الصورة
التي رسمها للطاغية الديني ، ولكن أين
ومتى حدثت. هذه الصورة في العالم
الإسلامي ، من هم الطغاة الدينيون الذين
كانت لهم كل هذه السلطات ؟ إنه ينقل
كنيسة أوروبا في العصور الوسطى إلى العالم
الإسلامي ؟ دون أن يقدم لنا اسماً لفرد أو
لجماعة في زمانها ومكانها كانت لها هذه
السلطة .

إن طبيعة العلاقة بين الفقيه والحاكم في
المجتمعات الإسلامية كانت على إمتداد
العصور لا تصلح لخلق الطاغية الديني ،
وعلى فرض حدوثه فإن النصوص
الإسلامية في الكتاب والسنة وأحكام
الفروع في كافة المذاهب الإسلامية تدين
هذا الطاغية متى وجد وأنّى وجد فكيف
نحمل على الإسلام ما لا يحمل عليه بل ما
يناقضه ؟ أليس ذلك تطرفاً في الرأي ! ثم
ما صلة ذلك بالحكم والسياسة في
الإسلام .

إن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا
هل الدين الإسلامي يستوعب السياسة أم
إنها تقع خارج دائرته ؟ فلم كل هذا
التخليط والتعميم ؟

نعم قد يتطرق اتجاه أو جماعة ولكل
أسبابه ودواعيه ، وقد حدث ذلك في
الماضي ، ويحدث في الحاضر ، وسوف

يحدث في المستقبل فما صلة ذلك بحقيقة
الدين ؟ وهل رفضنا لأسلوب جماعة في
فهم صلة الدين بالسياسة يبرر قطع هذه
الصلة وانكار ما هو معلوم من الدين
بالضرورة ؟

كما قلت إن الباحث يعمم عن عمد فيقع
في التخليط أيضاً عن سبق اصرار .

يقول مثلاً :

« فالتيار الإسلامي في شبه القارة
الهندية مجموعة من المرضى تفاعلت فيه -
على حد تعبير الكاتب - مركبات
النقص ، ومشاعر الاضطهاد ، وأحاسيس
الأقليات ، وكراهية الاستعمار ، وعجمة
الإسلام ، فأدى رد الفعل - مع من لا
يدرك طبائع الأمور ولا يتعقل منطق الواقع
ولا يفهم حركة التاريخ ، ولا يتبع أسلوب
العلم ، ولا يتشرب روح الدين - أدى كل
ذلك إلى التردّي في المبالغة العنيفة
والتعصب البالغ ، والتعالي الشديد ، وبهذا
الحذر ، إلى قصور مغلق على نفسه فقط ،
متوقع على ذاته وحدها » .

والصورة التي يرسمها المؤلف بهذه
العبارات الحادة تكاد ترسم أمامي صورة
نفسية له واضحة بكل تقاطيعها وملاحمها
من خلال حروفه التي تعبر عنه ، وفكره
الذي يرسم في ضباب الهوى وليس في نور
الحقيقة .

إن شبه القارة الهندية - برغم ظروفها
المختلفة - قدمت للإسلام خدمات جليلة

في المجالين العقلي والعملي ولو أنه تابع ما كتبه الشبلي النعماني ، وآل السندوي ، والمباركفوري ، الدهلوي ، وقمر الدين خان ، ووحيد الدين خان ، وأبو الكلام آزاد ، وغيرهم . كثيرون لما تصور أن الإسلام في شبه القارة الهندية محوره « المودودي » وأن رفضه للمودودي يبرر إدانته لهذا الاتجاه .

منطق معكوس ارتضاه المؤلف لنفسه فاشتبهت عليه الأمور ولم يعد يمسك بأي طرف من الحقيقة .

إن حاكمية الله في الإسلام لا تعني إلا أن الحكم لله فهي لا تعطي سلطة مطلقة للحاكم ، ولا تهب عصمة لفقهاء ، والحكم لله من خلال أحكامه التي تؤخذ من كتابه وليس بالواسطة عن طريق حاكم أو فقيه ، وقد وردت صيغة الحكم لله في القرآن الكريم في آيات كثيرة تجعلها تستوعب كل صور الحكم سواء كان أمر الحاكم ، أو حكم القاضي ، أو أمر أي سلطة بشرية توجه أمراً أو نهياً يقول تعالى في سورة يوسف ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ ، وجاء في سورة البقرة ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ ويقول الإمام الرازي في

تفسيره لهذه الآية ان الله سبحانه هو الحاكم في الحقيقة .. « إسناد الحكم إلى الكتاب مجاز » .

وكما قال بعض الباحثين بحق أن الحكم بالكتاب المنزل من حيث هو نظام شامل في شئون الحكم وفي القضاء بين الناس منصوص عليه في آيات كثيرة فالمبدأ الأعم والأول في القرآن الكريم أن « الحكم لله » فالله سبحانه هو الذي يحكم ، وأنه تعالى قد أنزل كتابه ليحكم المؤمنين به ، فكتابه إذن هو مصدر كل سلطة^(١) ويعلو على كل سلطة في دولة الإسلام وهذا هو معنى حاكمية الله .

فلا صحة إذن للقول بأن فكرة الحاكمية « خارجية » أي جاء بها الخوارج لأنها فكرة قرآنية أساساً ، ولعل إشارة الباحث إلى قول الإمام « علي » رضي الله عنه عندما رفع الخوارج لواء الحاكمية لله أنها كلمة حق يراد بها باطل دليل يكفيه على خطأ ما رآه .

ولا صحة إذن للقول بأن الدعوة المعاصرة إلى حاكمية الله جاءت من شبه القارة الهندية ، لأن الفكرة شرعية أصلاً دلت عليها نصوص الكتاب والسنة .

ولا صلة أخيراً بين هذه الفكرة وطغيان السلطة الدينية لأنها تستوعب في داخلها من القواعد ما يدين الطغيان ولا يعترف بالسلطة الدينية . ولا ندري من أين استقرت في فكر الباحث هذه المقولة عن

(١) راجع د . محمد بدر تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ط ١٩٧٤ ص ٧٠٥ - ٧١٠ .

استبعاد السياسة من مجال الإسلام مع أن رجال الفكر الغربي أنفسهم يقولون « إن تنظيم الدولة على أساس علماني لابد أن يصطدم بحقوق الشريعة الإسلامية »^(١) .

بل أن هذا الاستبعاد للسياسة من مجال الدين يؤثر بالضرورة - كما يقول جب وهو الباحث الغربي - في الإسلام من حيث هو نظام في الفكر وفلسفة في الحياة ومن حيث أنه دين .

إن الباحث في غمرة حماسه للعلمانية لم يفرق بين أمرين هما :

١ - شمول الإسلام لكل جوانب الحياة ومن بينها السياسة وهذا لا خلاف عليه عند جماعة المسلمين .

٢ - استخدام الدين لأغراض سياسية أو للوصول إلى مناصب دنيوية وهو ما يرفضه الإسلام ، لأنه حاكم لا محكوم يعلو على الغرضية والحزبية وما يقدمه الباحث من نماذج واقعية حدثت في التاريخ الإسلامي منذ الصراع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما حتى مع افتراض حدوثها على هذا النحو الذي يعرض الباحث - وهو مالا نسلم به - فإنها لاتنهض دليلاً على ما انتهى إليه من نتائج بالغة الخطورة والغرابة .

أولها : استبعاد الدين من مجال الحكم .

وثانيها : القول بنسبية الأحكام الإسلامية .

إن استبعاد الدين عن السياسة يخالف النصوص الشرعية التي رسمت للحاكم سياجاً لا يتعداه بالنسبة لخصائص النظام السياسي وعلاقاته وبنيته الأساسية ، فإذا كان للبشر أن يضعوا الهياكل التنظيمية في السياسة فليس لهم أن يخالفوا أصول الشريعة الحاكمة لهم في هذا المجال .

والسؤال المطروح هنا هل للبشر في ظل الإسلام أن يضعوا من الأنظمة ما يشاعون ؟ أم أن هناك مسلمات لابد أن توضع في الاعتبار وتجاوزها يصم أي نظام بعدم الشرعية ؟

فإذا قلنا بعدم اطلاق سلطتهم في المجال السياسي وأن هناك قواعد أعلى تحكم على أنساق الحكم عندهم فقد سقطت على دعوى حول عزل الدين عن السياسة .

وإذا قلنا بأن لهم سلطة مطلقة في هذا المجال فسوف ننتهي إلى منحهم سلطة رفض الإسلام ذاته وتنحيته من مجال العقيدة والفكر والحياة وهو ما لا يقول به مسلم .

أما القول بنسبية الأحكام الإسلامية فإنه ينقلنا مباشرة إلى القسم الثاني من دراسة الكاتب والذي تناول فيه الشريعة الإسلامية والقانون المصري .

الفصل الثاني

الشريعة الإسلامية والقانون المصري

بعد عشرين عاماً من هجرة الرسول ﷺ فتحت مصر على يد القائد عمرو بن

(١) جب : وجهة الإسلام : المرجع السابق ص ٥١ .

العاص وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب ومنذ ذلك التاريخ وحتى أواخر القرن الثالث عشر ظلت الشريعة الإسلامية هي الحاكمة في جميع مجالات القانون الجنائية ومدنية ، وأقبل القرن الرابع عشر بزخمه وألمه فسقط المسلمون أسرى الغرب فكرياً وعسكرياً في الصدام الحضاري الأخير ، فكان من أول أهدافه تحويلها عن أحكام الشريعة الإسلامية ، ولم يكن يكفي في ذلك إصدار التشريعات المستمدة من الغرب ، بل لابد من تجهيز جيل من أبناء هذه البلاد يدافع عن هذه التقنيات ، ويروج لهذه الأفكار ، وقد قال جب ليصف هذه الحقيقة : « كانت الفكرة التي قامت عليها حركة الثورة في كل ناحية في العالم الإسلامي هي نفس الفكرة التي أدت إلى ذلك الخراب الذي حدث في أوروبا وهي فكرة فصل الدين عن الدولة وقد بقي الإسلام الدين الرسمي للدولة . ولكنه سلب الحقوق التشريعية ونزل إلى مكانة الديانة المسيحية في الدول الأوروبية .

هذا هو الواقع الذي واجهته الشريعة الإسلامية ولا تزال في القرن العشرين ، وفي ظل هذه الهزيمة الفكرية ارتفع صوت الباحث ليعلن نسبية الأحكام الإسلامية .. فماذا يعني هذا الرأي ؟

انه يعني بكل بساطة ايقاف الأحكام الشرعية ، ونقل التشريع من الوحي إلى دائرة العقل المحض وهو ما لا يوافق عليه مسلم .

إن أحكام الشريعة ليست وقتية جاءت لعصر الرسول ﷺ أو لجيل الصحابة ومنحت كل جيل سلطة التشريع لنفسه في كل شيء ، لأن ذلك يعني ابعاد الشريعة عن كل شيء ، ومرونة أحكام الشريعة الإسلامية لا تعني تجردها من الثبات وإنما يعني قدرتها على احتواء الوقائع اللامتناهية في الماضي والحاضر والمستقبل .

ومن غرائب ما ينتهي إليه الباحث في دراسته قوله إن التشريعات الوافدة إلى مصر لم تخالف نصاً ولم تصادم قواعد الشريعة ، ذلك أن القوانين الفرنسية مستمدة من القانون الروماني الذي جمع القواعد التي تقوم عليها كل الشرائع الانسانية في جميع العصور وكذلك الفقه الإسلامي استمد أحكامه أو الكثير منها من القانون الروماني من هنا جاءت وشائج القرى بين الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي ، الأمر الذي جعل الأمة تستريح له لأنه لم يصادم لا عاداتها ولا شرائعها .

وبعيداً عن الاستجابة لهذا الاستفزاز الذي يكاد الباحث يطعن به كل المشاعر الإسلامية .

فاننا نتساءل بأي منطق رشيد قبل الباحث تحكيم القانون الروماني في شرائع العالم ، وهو الذي رفض تحكيم الإسلام في قوانين المسلمين الذين عاشوا في رحابه أربعة عشر قرناً يؤمنون به ، وثلاثة عشر قرناً يحكمون في قوانينهم على أساسه ؟

. ونتساءل أيضاً من أين واثت المؤلف
الجرأة ليعلن الاتفاق بين الشريعة والقانون
الروماني .

ولنضرب مثلين للمخالفة :

في المجال الجنائي : المبدأ في الإسلام
تجريم العلاقات الجنسية إلا بعقد الزواج .

والمبدأ في القانون الفرنسي إباحة
العلاقات الجنسية ما أبعد البون بين التحريم
والإباحة ! ومن هنا يبدو الفرق بين مفهوم
الزنى في التشريع الإسلامي وفي القانون
الفرنسي وتابعه المصري .

في المجال المدني : أحكام البيوع وموقف
كل من الشريعة والقانون المدني والفرنسي
من قضية الربا .

. إن الفهم الذي قدمه الباحث لفقه
الخليفة عمر بن الخطاب هو استنتاج لا
يسنده الفقه السليم ، وتعوزه الدقة
الأصولية ، ذلك أن عمر بن الخطاب لم
يوقف حداً ، ولم يستبعد حكماً إسلامياً
من ميدان التطبيق ، كل ما هنالك أنه فهم
علل الأحكام ورأى أن الوقائع التي تتجرد
من هذه العلل ليست هي ذات الوقائع التي
تنطبق عليها النصوص ، فالسارق المضطر
لا قطع عليه بل إن الضرورة الشرعية إنما
تنسحب على كل النصوص الإسلامية في
مجال العقيدة والشريعة ، وليس في ذلك
وقف لأحكام أو استبعاد ، لأن الضرورة
إنما هي تطبيق لنصوص شرعية .

ولعل هذه الفكرة الخاطئة عن نسبية
أحكام الإسلام في مجال التشريع هي التي
جعلته يرى في الإسلام رسالة رحمة وليس
رسالة تشريع على حد تعبيره مستنداً في
ذلك إلى أن آيات التشريع قليلة جداً في
النصوص القرآنية ، ونسبتها لا تقاس إلى
جانب آيات القرآن التي تتحدث عن
الأخلاق والرحمة وفضائل الأعمال ، وهذه
الفكرة خاطئة من وجهين :

الوجه الأول : وهو الذي يتعلق بآيات
الأحكام وعددها القليل . والسؤال الذي
ينبغي الإجابة عليه هنا ليس في كم الآيات
وإنما في كفايتها ، هل تكفي آيات الأحكام
في إقامة نظام تشريعي يعالج الحياة من كل
الجوانب . أو من بذلك وأعتقد أن أي
قارئ منصف لآيات الأحكام يرى كفايتها
لذلك . نعم قد تأتي آيات الأحكام مفصلة
لنظام تشريعي محدد كما في آيات المواريث ،
وقد تأتي مجملة تضع القواعد العامة وترك
للناس ضبط وقائع حياتهم من خلالها
بأنظمة وتفصيل تعمل في دائرة النصوص
لا خارجها .

الوجه الثاني : يتعلق بقصر المؤلف
للمجال التشريعي على تلك القواعد التي
نسميها في المجال الوضعي قواعد القانون
ونرى أنها أضيق نطاقاً من دائرة الدين أو
الأخلاق ، والحق أن المجال التشريعي في
الإسلام يستوعب كل هذه الدوائر فلا
مجال للقول بأنها قواعد قانونية بحتة أو

أخلاقية بحجة لأن شق الحكم في كل القواعد الإسلامية واحد في مجال النهي ، أما في شق الجزاء فإن جميع المخالفات يصبح مرتكبها آثماً ديانة ، كل ما في الأمر أن بعض القواعد قد لا يكون لها عقاب وضعي من جانب النصوص ولكن لا مانع في وجوده إذا ما دعا الأمر إلى ذلك ، فالدوائر الثلاث في المجال القانوني الوضعي منفصلة أما في المجال الإسلامي فإنها مرتبطة ارتباطاً لا يقبل الانفصال .

والباحث بعد ذلك يتهم النصوص التشريعية الإسلامية أنها (ص ١٧) سارت في خطى اليهودية ، وهذا خطأ بين لأن الدين الإسلامي اكتمل عقيدة وشرعة قبل اتصال المسلمين بالفكر اليهودي اتصال التأثير والتأثر ، لقد كانت العلاقات بين المسلمين واليهود في مرحلة التكوين للدولة الإسلامية هي علاقة عداوة لا تمازج لا على مستوى الفكر ولا الحياة . إذن ليس صحيحاً ما يقوله الباحث من أن محور رسالة موسى التشريع ومحور رسالة محمد الرحمة والأخلاق وذلك أن رسالة موسى الحقيقية تهدف إلى الرحمة في تشريعها ، والإسلام يهدف إلى الرحمة في تشريعه ، فالرحمة هدف وغاية تقوم النظم التشريعية في اليهودية والإسلام للوصول إليهما فلا معنى للقول بأن رسالة موسى تشريع ، ورسالة محمد محورها الرحمة ، فلا تقابل بين الأمرين .

وقد انتهى الكاتب من هذا التقابل إلى القول - وهذه عبارته - أن الأحكام

التشريعية التي وردت في القرآن الكريم ، مع ضرورة إعمالها على الوجه الصحيح ، إلا أنه لا ينبغي الالتحاح عليها وخذها واغفال الشق الأكبر والهام من القرآن والذي يتناول أصول الرحمة وقواعد الأخلاق .

وهذا النص ينطوي على الرغم من صياغته المهمة على اعتراف بضرورة الجانب التشريعي في الإسلام ، ولم يقل أحد بوجوب الالتحاح عليه كل ما هنالك أن هذا الجانب يبرز فوراً بمجرد الصدام معه هنا لابد من تطبيق أحكامه بلا زيادة أو نقصان .

ولعل من أهم الأخطاء التي وردت في هذا البحث هو اعتقاده بأن المسلمين يسيرون في تعاملهم مع الإسلام على منطقتين منطق الفقهاء وهذا ينبغي رفضه لأنه يساير منهج المتطرفين ويؤيدهم ، ومنطق السلف ، والقرآن يقف بالمرصاد أمام منطق الفقهاء ليكشف تناقضه وبعده عن الإسلام .

وهذا القول من الباحث غير مفهوم ، فمن هم الفقهاء الذين يقصدهم ، ومن هم السلف الصالح الذين يعنهم ، إن محاولة القول بوجود تناقض بين الفقهاء والسلف الصالح هي مقدمة للقول برفض كل تراث الفقه الإسلامي لأنه يعارض منهج السلف ومنطق القرآن على حد تعبير المؤلف ، والفهم على هذا النحو جد خطير ، لأنه يسعى بحجة قلم ، وبعبارة لا معنى لها إلى

حذف كل تراثنا الفقهي الإسلامي ، ليقول مع البعض إن اجتهادنا اليوم ينبغي أن يبدأ بإلقاء الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة في بحر النسيان .

إن الباحث يسعى أساساً في الجزء الأول والثاني إلى هدم الجانب التشريعي في الإسلام ، فهو في الجزء الأول ينكر علو الأحكام الالهية بدعوى أن الحاكمية لله شعار سياسي ، مع أنه يعترف بمقالة نسبت إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما قال إن الحكم الله - الشعار الذي رفعه الخوارج - كلمة حق يراد بها باطل ، وفي الجزء الثاني يهدم الأحكام الشرعية بقوله إنها نسبية ، وأنها تتغير وهو بهذا يدعي تفويض البشر في التشريع لأنفسهم في كل شيء .

أما الأخطاء التي وقع فيها المؤلف فكثيرة :

منها القول بأن نظام التعزير بشري كله وأنه لا سند له من الكتاب والسنة مع أنه القرآن الكريم فيه مبدأ عام يعد أصلاً لنظام التعزير وهو قوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة مثلها ﴾ بالإضافة إلى آية النشوز في سورة النساء والتي اعتبرها « الخطيب الشربيني » أصلاً في التعزير^(١) .

أما السنة فقد ورد فيها الكثير مما يعد سنداً في التعزير مثل التعزير على ترك الجهاد بالنسبة للثلاثة الذين خلفوا ، والتعزير على السرقة التي لا توجب الحد ، والتعزير على

منع الزكاة حيث جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال في شأن زكاة الإبل من أعطاهم مؤجراً فله أجرها ومن منعها فإنا أخذناها وشطر أبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لمحمد شيء ، فأخذ شطر مانع الزكاة باعتباره عقوبة مالية هو تعزير أمر به الرسول ﷺ .

بل إن إصراره على هدم الجانب التشريعي في الإسلام يوقعه في تناقض كان أخرى به أن يفتن إليه فهو في القسم الخاص بحاكمية الله هاجم التيارات - المتطرفة في تكفيرها للمجتمعات القائمة بدعوى جاهليتها ونحن معه في هذا النقد ، ولكنه جاء في الجزء الثاني من البحث عند الحديث عن تطبيق النظام الجنائي الإسلامي فرفض التطبيق وقال إن هذا النظام لا يطبق إلا في مجتمع مؤمن ومجتمعات اليوم ليست كذلك ، وهذا يعني نفي الإيمان والإسلام عن مجتمعاتنا ، وتلك نتيجة لا يمكن التسليم بها لما تفضي إليه من انقلاب في حياة الناس في علاقاتهم الأسرية وعلاقاتهم العامة ، ونحن نؤمن بأن المجتمعات المسلمة هي مسلمة تخاطب بكل أحكام الإسلام ، وقد قال الفقهاء إن ارتكاب المعاصي لا يسقط الواجبات ، وهذا معناه أن الفجوة بين المسلمين والإسلام لا تعني خروجهم عنه أو أنهم ليسوا بمؤمنين كما يرى الباحث ، أنه يأخذ من أفكار معارضية عندما تخدم فكرته دون أن يشعر بالخرج لوقوعه في تناقض ظاهر ، وإذا كان الحديث الشريف

(١) الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا : في أصول النظام الجنائي الإسلامي ط ٢ ١٩٨٣ ص ٢٦٢ وما بعدها ، وقد وفق المفكر الصديق في تأصيل نظام التعزير الإسلامي غاية التوفيق .

قد أشار إلى أن الزاني لا يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن فإن الإيمان المقصود هنا هو كمال الإيمان لا أصل وجوده كما ذكر ذلك ابن حزم وغيره من فقهاء الإسلام .

وحرص المؤلف على هدم الجانب التشريعي في الإسلام قد جعله يعلن متجرعاً أن المشرع المصري والمحكمة الدستورية بل وجميع السلطات الدستورية قد ارتكبت خطأً بل أثماً له نتائج خطيرة على المجتمع عندما نصت على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للتشريع بل وصل الأمر بالباحث أن قال - ليبرز التشريعات الوضعية ويواجه الدعوة إلى تطبيق الجانب التشريعي في الإسلام - أن القوانين المصرية - عندما أخذت عن القوانين الفرنسية عام ١٨٨٣ إنما أخذت الشكل والصياغة فقط ، أما القواعد الموضوعية فهي بذاتها القواعد التي كانت واردة في الفقه الإسلامي بشتى مذاهبه ومدارسه ، وهذا القول فيه اغفال للحقيقة عمداً - لأننا نشك في أنه لا يعلم - لأن القوانين التي طبقت هي ذات مجموعة نابليون بل أن النسخة العربية ليست إلا ترجمة حرفية بحيث أصبح النص الفرنسي هو المعتمد أمام المحاكم مما دعا بعض كبار رجال القانون للدعوة إلى الخروج من هذا الوضع التشريعي المهين أو هذه التبعية التشريعية ، وأذكر على سبيل المثال الأستاذ عبدالسلام ذهني في كتابه « الحقوق » .

إن المؤلف كما قلت في البداية حاكم الإسلام من خلال اتجاه رفضه وقد نشترك معه في ابداء الملاحظات عليه ، ولكنه عموماً في حكمه فوضع الإسلام كله بل وكل فقهاءه في قفص واحد وأصدر حكمه بإدانتهم ، بل وصل به الأمر إلى فهم الإسلام على أنه رسالة خلقية الجانب التشريعي فيها تابع وقليل ووقتي .

إن الإسلام لم يعين صورة وحيدة لنظام الحكم ، ولكنه وضع مبادئ ألزم بها كل نظام إسلامي .

وأن الإسلام لم يعين فئة معينة بأسمائها للتحديث باسم الإسلام ولم يجعل فهم الإسلام حكراً عليها ولم يجعل لها السيادة والعصمة ، ولكنه في نفس الوقت لم يفتح الأبواب على مصاريحها ليقول في الدين كل من يرغب في الحديث ، فالدين دين ، ولا بد لمن يتحدث فيه أن تتوافر له شروط دينية وعلمية لا يجوز له قبل ذلك أن يطالبنا بالاستماع إليه والاعتداد برأيه ، وإذا كان الكاتب يتحدث عن حرية الكلمة ويتمسك بها في مواجهة النصوص الشرعية ، فإننا نطالبه بأمانة الكلمة وأسلمة المنهج ، والالتزام بالصدق في تناول الأحداث ، والعدل في الحكم على الآراء ، والإيمان بالنصوص الإسلامية فالعقل وسيلة لفهمها والسير معها نحو اليقين وليس أداة للحكم عليها بالصواب والخطأ من منظور عقلي غير مؤيد بنور الحقيقة الشرعية ، وإذا كان المؤلف - من خلال مذهبه الوجودي

الذي يؤمن به - يرى نسبية كل شيء ويجعل الوجود ينسب للماهية قائما لا يرى هذا المذهب وتأخذ على أصحابه أنهم يبتعدون عن الإسلام بقدر ما يقتربون من الوجودية سواء في صورتها المؤمنة أو الملحدة .

بل إن الباحث ينتهي في كتابه « عن الوجودية » إلى تأليه الإنسان أو جعله إله نفسه^(١) .

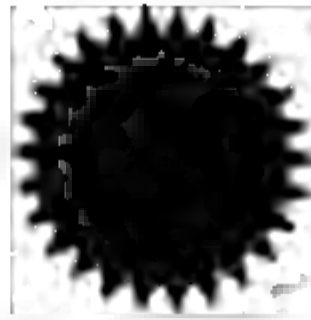
وبعد فإن الوقت لم يتسع للرد على البحث فقرة فقرة ولكن حسبي التنبيه إلى خطورة الدعوى التي أقيم عليها إنه يحاكم الإسلام من خلال أفكار متطرفة ، أيا كان الرأي حولها فهي لا تعبر عن الإسلام الصحيح ، والإسلام يؤخذ من مصادره كتاباً وسنة لا من مسالك الفكر عند معتنقيه .

أما قصة الخوارج التي أُلح عليها الكاتب ووصم بها كل الاتجاه التي تخالف رأيه ، فإن التحليل الأخير لقضية التكفير

عند الخوارج - يرجع أساسها إلى - رأيهم في مرتكب الكبيرة ، أما موقفهم العام فإنه لا يتصل بالسياسة فكراً ، ولا بنظرية للدولة ، لأنهم لا يعترفون بها باعتبارها ضرورة بشرية .

لقد قال الباحث عن أحد مخالفيه في الرأي إنه « ينتقي من التراث ما يناسبه ويغفل ما يعارضه ، يتخير من التفاسير ما كان منها مرجوحاً ، ويشيح عما هو راجح ، يتخطف من الأقاويل المرسلة ويترك الأقوال الموثقة ، يلتقط عن الفقهاء المجهولين ويعرض عن الفقهاء المشهورين ، يأخذ جزءاً من آية قرآنية ويترك باقي الآية أو الآيات التي ترتبط بها ، يقدم التفسير الذي يخدم أغراضه .

ولعل الكاتب هنا قد قدم لنا في أسلوب دقيق العيوب المنهجية التي وقع فيها ، ونحن نكتفي بأن نقول عن منهجه ما عابه بحدة على مخالفيه .



(١) د . محمد سعيد العشماوي : تاريخ الوجودية في الفكر البشري ص ٣٢٠ .

سائل

التجديد السياسي والخبرة الإسلامية

نظرة في الواقع العربي المعاصر

د . سيف الدين عبد الفتاح (*)
عرض — حامد عبد الماجد قويسى (**)

وهذه الدراسة ليست عملاً أكاديمياً —
بارداً جافاً — تعطي القارئ معلومات
وتزيده معرفة بالعديد من الحقائق
والوقائع ، أو تكشف له ما يخفى عنه من
العلائق بين الظواهر الخاصة بالموضوع
المدرّس ..

إنها تعيد — وعلى أسس منهجية
أصولية — ترتيب وصياغة « العقل
المسلم » الباحث فتقعد له القواعد ،
وتؤطر له الأمر ، ثم ترسم الطريق وتبين
ملاحه ومعالمه موجهة إياه، وجهة غير تلك
التي اعتادها من قبل .

قضية التجديد السياسي — من القضايا
الرئيسية التي يثور بصدها الخلاف على
المستوى الفكري النظري ، وعلى مستوى
الحركة والممارسة والفعل ، بين مختلف
المشارب والاتجاهات ، بحيث اختلطت
الأوراق ، وأصبح الجميع يدعون وصلاً
بها ..

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة
الرائدة — بحق — في ضبط هذه القضية في
ضوء الخبرة الإسلامية ، لتحسم كثيراً من
الأمر على المستوى الفكري ، وتوضح
معالم الطريق على مستوى الممارسة
والحركة ..

الاقتصاد — جامعة القاهرة ١٩٨٧ .

الاقتصاد — جامعة القاهرة .

(*) رسالة دكتوراه في العلوم السياسية — كلية

(**) معيد بقسم العلوم السياسية — كلية

وفي هذا العرض - لأفكار الباحث - سنطرح باختصار شديد - لرسالة تجاوزت الألف صفحة .. من خلال وضع نقاط عامة حول المفهوم المحوري للدراسة ، وافترضها ، وتقسيمها .

(١) قضية المفهوم :

تثير دراسة « التجديد السياسي والخبرة الإسلامية : نظرة في الواقع العربي المعاصر » قضية جوهرية تركز حول « التجديد » . هذه القضية رغم أهميتها وخطورتها وكثرة الدراسات التي تعرضت لها - ما تزال تعاني مزيداً من الغموض ..

فمفهوم التجديد - يواجه أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به حين يُطرح ، وخلط بينه وبين مفاهيم أخرى « كالتحديث ، البعث ، النهضة ، الصحوه ... إلخ) دون تحديد أو تدقيق أو تبسيط في طريقة تناوله ..

مما يفرض تحديد ماهية « التجديد » قبل الحديث عنه كمسألة ، حيث أن تحديد ماهيته يترك انعكاسات بالضرورة على الرؤية المنهجية ، أو الإجابة عن أسئلة أخرى تتعلق بهذه العملية مثل : لماذا التجديد (السبب والمقصد) ؟ ، وكيف يكون التجديد ؟ (الأسلوب والمنهج) .. كما أن أهمية ذلك تبدو خصوصاً وأن المفهوم يحتاج إلى عملية تنقية - وفق ما تطرحه الخبرة الإسلامية في امتداداتها الزمنية والحركية ، لأن ثمة دراسات مترادف

بين مفهوم « التجديد » وبين مفاهيم أخرى محملة بالقيم التي ترتبط باتجاه أيديولوجي معين أو مذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية ، إن لم تتناقض معها أو تقصر في التعبير عن كالاتها ..

ومن هنا فقد تعرض الباحث - برؤية انتقادية - للتوجهات الأساسية التي تناولت موضوع وقضية التجديد ، مركزاً على ثلاثة محاور : المفهوم ، والمضمون وأهم المصادر ، والمنهجية .. وقد صنف الباحث الكتابات إلى اتجاهين :

(١) اتجاه التأصيل والتجديد الذاتي أو التواصل مع الأصول : وعلى الرغم من وعي هذا الاتجاه بعملية التجديد ومضمونها إلا أنه بصدد المفهوم والمنهجية اتخذ عدة أشكال أحدها : أهمل تحديد المفهوم . الثاني : تراوح بين كتابات نادرة تعرضت لجانب المنهجية على نحو جزئي ومتفرق بينما كتابات أخرى أهملتها ولم تتعرض لها بصورة مباشرة . الأخير : ظل في معظمه من حيث تناوله لفكرة التجديد ومنهجية دراسته يؤكد على الرصيد التاريخي لحركات التجديد والاتجاهات الفكرية فيه ، أو يركز على مدرسة بعينها وربما مفكر واحد أو منطقة جغرافية محددة .

(٢) اتجاه التغريب : ويقوم هذا الاتجاه على مضمون مختلف لعملية

التجديد ، ومصادرها ، ومعاييرها حيث يتبنى الرؤية الغربية كاملة باستبعاد الإسلام كلية وادخاله ضمن مقولات غربية في محاولة متعسفة (وهذا ما يسميه الباحث : تيار الاستبدال) ، أما تيار التوفيق والتلفيق فيحاول إيجاد نوع من المشابهات السطحية بين مفاهيم إسلامية وأخرى غربية ، ويتفرع هذا الاتجاه بصدد تناول المفهوم والمنهجية إلى أكثر من فريق :

١) فريق أهمل تحديد المفهوم حيث عملية التوفيق تحمل مجموعة من القضايا الأساسية أهمها على الإطلاق (المفهوم والمنهجية) حتى يتسنى القيام بهذه العملية دون أية معوقات نظرية ومنهجية يمكنها أن تسد الطريق على القيام بها ابتداء .

٢) فريق أجرى عملية التوفيق دون أسس منهجية واضحة مما أسهم في تشويه المفهوم ذاته ، ويعتبر - الباحث - أن محاولة الجمع بين مفاهيم الرؤية الإسلامية والغربية عملية مرحلية لاقصاء المفهوم الأصيل بكل جوانبه ..

ثم انتقد الباحث منهجية التناول الغربية - التي تقوم على النقل المباشر لمنهجية الغرب - وتطبيقها بشكل حرفي .

ثم طرح الباحث ... لبناء مفهوم التجديد السياسي - من خلال الأصول المنزلة - كما سيتضح ..

افتراض الدراسة

● وقد انطلق الباحث في دراسته من افتراض أساسي وهو أن دراسة وممارسة عملية التجديد السياسي - في الرؤية الإسلامية سواء على المستوى الفكري أو المستوى النظامي أو المستوى الحركي - مآلها إلى الانفاق في غيبة المستلزمات المنهجية لها مثل : بناء المفاهيم - الخصوصية المنهجية - تميز تناول الواقع والخبرة المعاصرة ، وافتقادها المعيار والتأصيل والتنظير .

وقد قسم الباحث دراسته إلى أبواب ثلاثة - بالإضافة إلى « مقدمة مهمة » و « خاتمة مُتمة » ..

وفي الباب الأول الذي قسمه إلى فصلين تناول في الفصل الأول : قضية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية - كضرورة منهجية - اعتماداً وتأسيساً على تميز الرؤية الإسلامية عن مختلف الرؤى الوضعية - على تعددها - مشيراً إلى الافتراق الأساسي في المصدر والطبيعة لكل منهما ...

وقد قام الباحث بمراجعة علمية قيمة لمفهوم « الموضوعية » وقدم بديلاً أصيلاً له يتمثل في مفهوم « الاستقامة العلمية » .

وفي الفصل الثاني : عالج عدة محاولات ازاء قضية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية - فتعرض على سبيل المثال لا الحصر - إلى محاولة الاستناد إلى فكرة « المؤشرات » أو « التعريف الاجرائي »

ودورها في بناء المفاهيم الإسلامية ، أو محاولة التجديد اللغوي ، أو محاولة اعتبار المفاهيم السياسية الإسلامية ضمن منطقة « العفو » ، أو محاولة « التحيل » على المفاهيم الإسلامية .

وانتقد كل هذه المحاولات التي تدخل في إطار « التبديد » لا « التجديد » ؛ مقدماً البديل الأصيل في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية والقائمة على العقيدة كأساس ، واللغة كأداة ، والوحي كمصدر ، والخبرة كمجال لعملية البناء .

● وقد خالص الباحث في هذا الباب - إلى أن المفاهيم الإسلامية تشكل الوحدات الأساسية لعلم السياسة الإسلامي ، وهي تستمد من مصدر ثابت ومستقل ، وتتميز بالشمول والكلية ، فضلاً عن كونها مفاهيم ضابطة وقياسية تقوم بعملها كمعايير تقويمية ، وأكد الباحث على :

(١) المفاهيم الشرعية مقدمة على ما عداها من مفاهيم ..

(٢) رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الإسلامي ..

(٣) تحقيق وتحرير مناط المفاهيم الإسلامية التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية ..

والمفاهيم الإسلامية - في هذا السياق - تقدم اسهاماً منهجياً لا تستطيع مثيلاتها الوضعية وغير الإسلامية أن تقدمه - يتمثل هذا الاسهام في قدرتها - مع بنائها - وفق

قواعد محددة ومنضبطة - على أن تقدم أنساقاً قياسية تُقَوِّم مجمل الخبرة ، حيث تقدم تأصيلاً نظرياً يتميز عن الواقع ، وإن جعل الواقع موضوعه ، وحركته مجال تقويمه ، بينما كافة المفاهيم الوضعية وغير الإسلامية لا تستطيع فكاًكاً من الخبرة نشأة وتطوراً وتطويراً ، فيختلط المعيار بعناصر الخبرة ، ويختلط المقيس بالمقياس بصورة لا تسمح بتقديم الرؤية التقويمية والمعيارية للواقع المعاش ..

منهجية التجديد السياسي

وفي الباب الثاني تناول دراسة منهجية التجديد السياسي بمنظورين متكاملين : المنظور الأصولي ، المنظور الحضاري - وقد اختص كل منهما بفصل ... فالأول أنصب على المنظور الأصولي حيث يجد في منهجية الاجتهاد أبلغ تمثيل مما دفع الباحث إلى معالجة قضية الاجتهاد وأهم دلالاتها المنهجية بما يعين على ضبط كثير من المفاهيم التي قد تختلط أو ترتبط بفقه مفهوم الاجتهاد - ومن ثم مفهوم التجديد .

وأشار الباحث إلى بعض الدلالات السياسية لمفهوم الاجتهاد والتقليد من ضرورة فقه الواقع كخطوة أساسية لتنزيل الحكم الصحيح على الواقعة وضرورة الاجتهاد الجماعي ..

وقدم الباحث أهم مدخلين تطرحهما منهجية الاجتهاد - رابطاً كل منهما بالدراسات السياسية - وتعلق الأول

بمدخل المصلحة الشرعية وما يتركه من دلالات على الدراسات السياسية ، والثاني يتعلق بدراسة قضية النظامية والمؤسسية والاسهام المنهجي لمدخل (الذرائع) في هذا المقام ..

بينما اختص الفصل الثاني بالمنظور الحضاري للبحث في منهجية الاستخلاف والتغيير وما تتركه من دلالات على المستوى المنهجي والسياسي .

● وقد خلص الباحث في هذا الباب إلى أن المنهج ليس إلا مفاهيم يجب تحديدها ، كما يجب ضبطها ، وإن البناء المنهجي بصورة متكاملة و متميزة وواعية يعد أهم الخطوات في انجاز مهمة « إسلامية » علم السياسة .. كما خلص أيضاً إلى تكامل منهجية الاجتهاد وباعتبار ممارستها ضرورة شرعية وكذا منهجية الاستخلاف والتغيير التي تعد - في جوهرها - انجازاً للمقاصد الشرعية ، يعني أنهما يمثلان معاً عملية مستمرة كل منها تؤدي إلى الأخرى ، يفرض ذلك طبيعة وتميز المراحل المختلفة فلكل حادث حديث ، ولكل واقعة حكم ، ولكل مرحلة فقه ، ولكل انحراف ضبط ، بما يفرض ضرورة الاجتهاد كما يفرض ضرورة التغيير ، والوقائع لا تتناهى والنصوص متناهية . فكانت منهجية التجديد السياسي بعنصرها وفي تكاملها - ضرورة شرعية تفرض بناءها كما

تفترض ممارستها في التنظير ، وفي البحث العلمي وفي الحركة ، بحيث تشكل ركناً أصيلاً في بناء علم سياسة إسلامي يتسم بالتميز والخصوصية في مفاهيمه ومنهجيته ..

التطبيق المنهجي

أما الباب الثالث والأخير في الدراسة - والذي قسم بدوره إلى فصلين - فقد كانت مهمته التطبيق المنهجي - ذلك أن هذه المنهجية البديلة هي في الواقع تعد اطاراً تحليلياً صالحاً للتطبيق ، ومعالجة الحركة التي تتمثل في تناول قضايا وظواهر تعتمل في الواقع العربي المعاصر في اطار نظرة لا تفتقر إلى الشمول والكلية .. وإن لم تجعل همها التفصيل .

ففي الفصل الأول اعتمد على تفصي أحد المفاهيم السياسية الشاملة لمجموعة من المفاهيم الفرعية بما يفيد في إمكان الاقتراب لدراسة الواقع العربي المعاصر من منطلق هذا المفهوم - وكان هذا المفهوم هو (مفهوم الرابطة الإيمانية) حيث قام الباحث بتحديد ، وإبراز أهم خصائص هذه الرابطة ، كما أبرز مناقضها المتمثل في العلاقة الفرعونية الاستبدادية المستقوى من النموذج التاريخي في القرآن الكريم ، وحدد الباحث عناصرها التكوينية : الخلافة ووظيفتها ، العلماء ودورهم السياسي في الأمة ، الرعية وطبيعة حركتها في اطار من التكافل السياسي والمسئولية الجماعية .

وعالج الباحث في الفصل الثاني القواعد الأساسية التي تحدد الحركة متمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاختيار (المشاركة) بحيث تصبح الشرعية الإسلامية وفق حدودها وبناء نسقها القياسي أداة منهجية تستند بدورها إلى مداخل منهجية في توظيفها، وذلك في سياق تناول المنضبط للواقع العربي المعاصر وأهم سماته وخصائصه الكلية - لا تفصيلاته اليومية في الحركة الحياتية الجزئية ..

باختصار تم دراسة وتناول القواعد النظامية لحركة الرابطة الإيمانية السياسية في إطار عملية التجديد السياسي من حيث الفكر والنظم والحركة .

● وقد خُصَّ الباحث في هذا الباب إلى أن بناء علم سياسة إسلامي يجب ألا ينصرف إلى التنظير والتجريد فحسب لأن الاقتصار على ذلك سيكرس واقع الانفصال بين الإسلام وحركة الحياة هذا من ناحية كما أنه من ناحية أخرى لا يستغرق مفهوم (العلم النافع) الذي يتعلق بالعمل الصالح والحركة الصحيحة ... وعلى هذا فإنه يجب أن يفرد هذا العلم اهتماماً خاصاً لفقه الواقع ، حيث يعتبر هذا الفقه جملة - وفي هذا السياق - ما أسماه الباحث « فرض الوقت » الذي يجب الاضطلاع به بحيث يكون تناول بين المسار والاتجاه . إذ اتسمت معظم

المناهج الغربية والوضعية بالمعالجة الجزئية لخبرة الواقع العربي المعاصر والواقع الإسلامي الراهن واستندت إلى مقولات لا تتفق والرؤية الإسلامية مثل : الصراع - والتكيف ، التوافق مع الواقع ، ذلك أن من التزم هذه المناهج من الباحثين قد توصل إلى مجموعة من النتائج وكثير من التعميمات تحتاج إلى مزيد من المراجعة وقدر كبير من الفحص والتبين .

● وقد أبرزت خاتمة الدراسة - وتتمتها .. واعتبرت أولى مهام التجديد السياسي الشرعي على المستوى الفكري وعلى المستوى الحركي يتمثل في ضرورة « بناء علم سياسة إسلامي » . يؤكد ذلك - في رأي الباحث - الدواعي والقدرات للقيام بهذا البناء سواء تلك التي ترجع في جانب منها إلى اعتبارات نظرية أو ترجع في الجانب الآخر إلى ضرورات عملية تتعلق بالواقع العربي المعاصر وإمكان تقويمه ، خاصة وأن مجمل الوضع الأكاديمي لعلم السياسة المعاصر قد حدث من خلال تراكمات تاريخية ضمن الاطار العلماني للدراسة هذا العلم ..

إن الحديث عن بناء علم سياسة إسلامي يفترض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته - وفق الرؤية الإسلامية -

الأول : مستوى المفاهيم الإسلامية
السياسية وبناء الأنساق القياسية .

الثاني : مستوى بناء المنهجية .

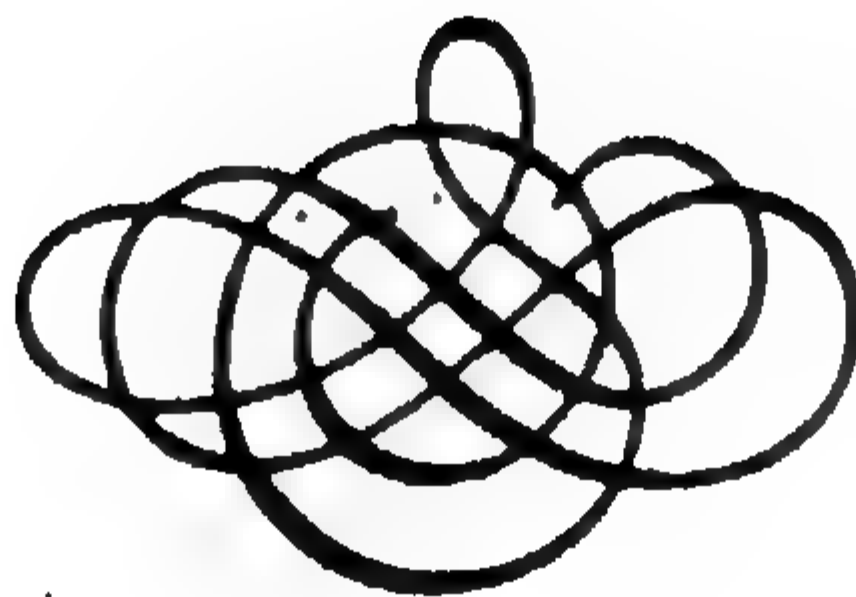
الثالث : خبرة الواقع العربي والإسلامي
المعاصر والمتناول المنهجي .

إن هذه الدراسة - كما عبر بحث
أ.د سليم العوا - تبشير ليس فقط بباحث
جاد في العلوم السياسية بل بمشروع مفكر
إسلامي يقف على ثغرة من أهم الثغرات
المفتوحة في جبهة الإسلام ..

واعادة النظر في تحديد موضوع العلم ، بل
والنظر في تصنيفات العلوم وموضع علم
السياسة منها ، واعادة تحديد وترتيب
المعلوم والنظر فيما يترتب عليها من
استنتاجات وتقويمها ، وتصوير أهداف
العلم ومقاصده على أن يتم ذلك بطريقة
تمكن من خدمة قضية الإسلام .

إن علم السياسة الراهن يعاني من أزمت
ثلاث :

أزمة اتجاه ، أو أزمة أصالة ، أو أزمة
وظيفة .. ويرى الباحث أن بناء غلم
السياسة الإسلامي يقام على أركان ثلاثة
راسخة تمثل أهم المجالات التي يجب أن
تتوجه إليها الجهود في عملية البناء .



صدر حديثاً :

للدكتور محمد عمر شابر

نحو نظام نقدي إسلامي

دراسة للنقد والمصارف والسياسة النقدية
في ضوء الإسلام

هذا الكتاب

"نحو نظام نقدي عائل" هو أول دراسة علمية شاملة لأهداف النظام النقدي الإسلامي وطبيعته وعملياته، ولا ريب أن العدالة تقع في طبيعة هذه الأهداف التي لا غنى عنها.

كثير من الناس، ومنهم بعض المسلمين، يعتقدون بأن الاقتصاد اللاربوي إنما هو ضرب من الأسرار التي تأتي بها الأديان ولا تتقبلها العقول. ولهذا يثار في هذا الكتاب عدد من الأسئلة: هل الإسلام حرّم الفائدة فعلاً، وإذا كان كذلك، فما الحكمة من هذا التحريم؟ هل يمكن للاقتصاد أن يعمل بدون فائدة؟ ماذا يكون أثر ذلك على تخصيص الموارد، والادخار، والتكوين الرأسمالي، والاستقرار الاقتصادي، والنمو؟ يستكشف الدكتور شابر سرّ المسألة بالإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، بتحليل اقتصادي جاد، فهو يبين حكمة تحريم الفائدة، ومزايا الاقتصاد الإسلامي القائم على المشاركة، كما يبرز المشكلات، ويقدم الاقتراحات العملية لحلها.

ويظهر الدكتور شابر التغييرات التي يجب إدخالها في طبيعة المصارف التجارية والمركزية وعملياتها، وكذلك المؤسسات المساعدة التي يجب إنشاؤها، والأدوات الجديدة للسياسة النقدية التي يجب تطويرها، لتمكين النظام النقدي والمصرفي الإسلامي من العمل بكفاءة. ولكنه يحذّر مع ذلك من اعتبار تحريم الربا هو الفضيلة الإسلامية الوحيدة، فما لم تترافق بعدد من الإصلاحات الجذرية في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلدان الإسلامية لا يمكن لأقتصادياتها أن تتحول، ولا للنمو الاقتصادي، ولا للعدالة الاقتصادية والاجتماعية وسواها من الأهداف الهامة أن تتحقق. وهذا يتطلب تحولاً تدريجياً، ولكن بالتزام كامل.

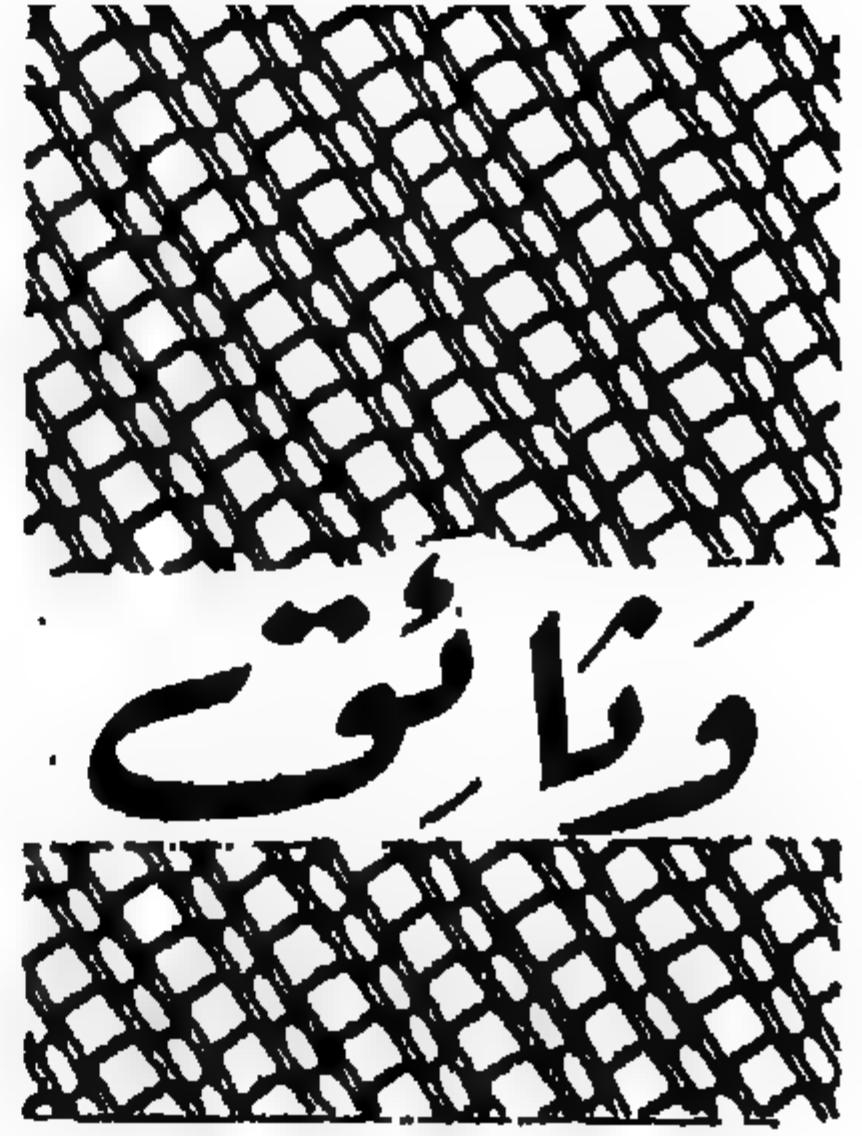
د. محمد عمر شابر

سعودي الجنسية، ولد عام ١٩٣٣، وحصل في تخصص التجارة من جامعة كراتشي على البكالوريوس عام ١٩٥٤م، ثم الماجستير عام ١٩٥٦م، وتحصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة مينسوتا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦١م. وقد تحصل الدكتور محمد عمر على عدد من الأوسمة وجوائز التفوق الدراسي خلال حياته الدراسية.

وعمل الدكتور محمد عمر شابر اثنان وعشرون عاماً منذ عام ١٩٦٥م وحتى الآن مستشاراً اقتصادياً لمؤسسة النقد العربي السعودي مما مكن له من الخبرة الفعالة العميقة في التحليل الاقتصادي ورسم السياسات الاقتصادية في مختلف مراحل النمو الاقتصادي.

وقد عمل الدكتور محمد عمر شابر كذلك ولمدة ثلاث سنوات مستشاراً مساعداً ومستشاراً مشاركاً للاقتصاد في جامعة وسكنسون وجامعة كنتاكي بالولايات المتحدة الأمريكية، كما شارك بالبحث والمناقشة العلمية في عدد كبير من المؤتمرات والندوات العلمية الاقتصادية الدولية التي عقدتها الجامعات والمؤسسات الاقتصادية الهامة، كمستندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة الدول المصدرة للبترول، والجامعة العربية، ومجلس التعاون لدول الخليج.

والدكتور شابر عدة مؤلفات وبحوث قيمة منشورة في قضايا الاقتصاد الإسلامي.



ثبوت حقوق الإنسان في الإسلام

التي قام عليها بناء الإسلام ، والتي دعت
البشر كافة ألا يعبدوا إلا الله ولا يشركوا به
شيئاً ، ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من
دون الله ، والتي وضعت الأساس الحقيقي
لحرية البشر وكرامتهم وأعلنت تحرير
الإنسان من العبودية للإنسان .

وتحقيقاً لما جاءت به الشريعة الإسلامية
الخالدة ، من المحافظة على الدين والنفس
والعقل والعرض والمال والنسل ، وما
امتازت به من الشمول والوسطية في كل
مواقفها وأحكامها فمزجت بين الروح
والمادة ، وأعتنت بالعقل والقلب ، وواءمت
بين المثالية والواقعية ، ووازنت بين
الحقوق والواجبات ، ووفقت بين حرمة
الفرد ومصلحة الجماعة ، وأقامت الموازين
القسط بين الأطراف المتقابلة فلا طغيان ولا
استهتار .

وتأكيداً للدور الحضاري والتاريخي
للأمة الإسلامية التي جعلها الله أمة وسطاً

إن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر
الإسلامي . إيماناً منها بالله رب العالمين
خالق كل شيء ، وواهب كل النعم ،
الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرمه
وجعله في الأرض خليفة ، ووكل إليه
عمارته وإصلاحها وحمله أمانة التكليف
الإلهية وسخر له مافي السموات ومافي
الأرض جميعاً .

وتصديقاً برسالة محمد — صلى الله عليه
 وآله وسلم — الذي أرسله الله بالهدى
ودين الحق ، رحمة للعالمين ومحراً
للمستعبدين ، وعظماً للطواغيت
والمتألهين ، والذي أعلن المساواة بين البشر
كافة ، فلا أفضل لأحد على أحد إلا
بالتقوى ، وألغى الفوارق والكراهية بين
الناس ، الذين خلقهم الله من نفس
واحدة .

وانطلاقاً من عقيدة التوحيد الخالص ،

أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة وصلت الأرض بالسماء وربطت الدنيا بالآخرة ، وجمعت بين العلم والإيمان ، ورجاء في قيام هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة .

ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية .

وثقة منها بأن البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادى نشأوا بعيداً لاتزال في حاجة ماسة إلى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها .

وإيماناً بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها كلياً أو جزئياً ، أو خرقها أو تجاهلها في أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه ، وبعث بها خاتم رسله وتم بها ماجاءت به الرسالات السماوية ، وأصبحت رعايتها عبادة ، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً في الدين ، وكل إنسان مسئول عنها بمفرده ، والأمة المسئولة عنها بالتضامن ، فإن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي تأسيساً على ذلك تعلن مايلي :

المادة الأولى :

أ . البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم

العبودية لله والبنوة لآدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسئولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الإقليم أو الجنس أو الانتماء السياسى أو الوضع الاجتماعى أو غير ذلك من الاعتبارات .

ب — إن الخلق كلهم عبيد لله وإن أحبهم إليه أنفعهم لعباده وإنه لأفضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى .

المادة الثانية :

أ . الحياة حق مكفول لكل إنسان ، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه ، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعى .

ب . يحرم اللجوء إلى وسائل تفضى إلى إفناء النوع البشرى كلياً أو جزئياً .

ج . المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعى فلا يجوز الاجهاض دون ضرورة شرعية ولا الحيلولة دون الزواج أو الإخصاب أو الإنجاب بصورة دائمة بغير هذه الضرورة .

المادة الثالثة :

أ . في حالة الحرب أو المنازعات المسلحة لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل ، وللعجيز الحق في أن يداوى وللأسير أن يُطعم ويؤوى ويكسى ، ويحرم التمثيل بالقتلى ويجوز — من حيث المبدأ — تبادل الأسرى وتلاقى واجتماع الأسر التي فرقتها ظروف القتال .

ب . لا يُقطع الشجر ولا يُتلف الزرع والضرع ولا تخرب المباني أو منشآت العدو بقصف أو نسف أو غير ذلك بدون ضرورة شرعية مقتضية .

المادة الرابعة :

لكل إنسان حرمة بعد موته والحفاظ على سمعته ؛ وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه .

المادة الخامسة :

الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع ، والزواج أساس كيانها :

أ . للرجال والنساء الحق في الزواج ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية .

ب . على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله ، وحماية الأسرة ورعايتها .

المادة السادسة :

أ . المرأة المساوية للرجل في الكرامة الإنسانية ، ولها الحقوق مثل ما عليها من الواجبات ، ولها شخصيتها المدنية ، وذمتها المالية المستقلة ، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها .

ب . على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسئولية رعايتها وفقاً لما تعنيه كلمة القوامة للرجال في الشريعة الإسلامية .

المادة السابعة :

أ . لكل طفل منذ ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية

والرعاية المادية والأدبية ، كما تجب حماية الأمومة وإعطاؤها عناية خاصة .

ب . للآباء الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية .

ج . للآباء على الأبناء حق الأبوة وللأقارب حق على ذويهم وفقاً لأحكام الشريعة .

المادة الثامنة :

لكل إنسان الحق في التمتع بجنسية ولا يجوز حرمانه من جنسيته بشكل تعسفي .

المادة التاسعة :

لكل إنسان التمتع بشخصيته الشرعية من حيث الإلزام والالتزام ، وإذا فقدت أهليته أو انتقصت قام وليه مقامه .

المادة العاشرة :

أ . طلب العلم فريضة ، والتعليم واجب على الدولة ، وعليها تأمين سبله ووسائله ، وضمان تنوعه ، بما يحقق مصلحة المجتمع ، ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام ، وحقائق الكون ، وتسخيرها لخير البشرية .

ب . من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة كالأ أسرة والمدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربية متكاملة ومتوازنة ، بحيث تنمي شخصيته ، وتعزز

إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها .

المادة الحادية عشرة :

لما كان على الإنسان أن يتبع دين الإسلام أو الاسلام فإنه لا يجوز ممارسة أي لون من ألوان الإكراه ليرك دينه هذا إلى دين آخر أو إلى الإلحاد ، كما لا يجوز استغلال فقره أو جهله لتغيير دينه .

المادة الثانية عشرة :

أ - يولد الإنسان حراً وليس لأحد أن يستعبده ، أو يذله ، أو يقهره ، أو يستغله ، ولا عبودية لغير الله تعالى .

ب - الإحتلال محرم تحريماً قاطعاً : وهو من أسوأ أنواع الاستعباد ، وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل في التحرر منه وتقرير المصير ، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لهم في كفاحهم لتصفية كل أشكال الإحتلال ، ولجميع الشعوب الحق في السيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية .

المادة الثالثة عشرة :

لكل إنسان الحق في حرية التنقل ، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها ، وله - إذا اضطهد - حق اللجوء إلى بلد آخر وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه ، مالم يكن موجب اللجوء اقتراف فعل يعتبر مخالفاً للمقتضيات الشرعية .

المادة الرابعة عشرة :

العمل حق تكلفه الدولة والمجتمع لكل

قادر عليه ، وللإنسان حرية اختيار العمل اللائق به مما تتحقق به مصلحته ومصلحة المجتمع ، وللعامل حقه في كافة الضمانات المتعلقة بالأمن والسلامة ، ولا يجوز تكليفه بما لا طاقة له به ، أو استغلاله ، أو الإضرار به ، وله أن يتقاضى أجراً عادلاً مقابل عمله دون تأخير ، وله الإجازات والعلاوات والترقيات التي يستحقها ، وهو مطالب بالإخلاص والالتقان ، وإذا اختلف العمال وأصحاب العمل ، فمن حقهم على الدولة أن تتدخل لرفع الظلم ، وإقرار الحق ، والإلزام بالعدل دون تحيز .

المادة الخامسة عشرة :

للإنسان الحق في التجارة المشروعة ، دون احتكار أو غش أو إضرار بالغير .

المادة السادسة عشرة :

أ - لكل إنسان الحق في التملك بالطرق الشرعية (بمفرده أو باشتراك مع غيره) كما أن له التمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع ، ولا يجوز نزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض فوري عادل .

ب - تحرم مصادرة الأموال في كل الأحوال إلا بمقتضى شرعي .

المادة السابعة عشرة :

لكل إنسان الحق في الانتفاع بشمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني ، ولكل من ساهم في ذلك الإنتاج الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة

عنه ؛ على أن يكون هذا الإنتاج غير منافي لمبادئ الشريعة أو القيم أو الأخلاق .

المادة الثامنة عشرة :

أ - لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية والاجتماعية ، وتهيئة جميع المرافق العامة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانيات المتاحة .

ب - تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله ، ويشمل ذلك المأكل والملبس والسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية .

المادة التاسعة عشرة :

أ - لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه وأهله وعرضه وماله .

ب - وللإنسان الحق في الاستقلال بشؤون حياته الخاصة في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته ، ولا يجوز التجسس عليه ، أو الرقابة ، أو الإساءة إلى سمعته ، ويجب على الدولة حمايته من كل تدخل تعسفي وذلك كله ضمن أحكام الشريعة الإسلامية .

ج - للمسكن حرمة في كل حال ، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه ، ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة .

المادة العشرون :

أ - المسؤولية في أساسها شخصية ، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بنص .

ب - المتهم بريء حتى تثبت إدانته

بمحاكمه عادلة تؤمن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عن نفسه .

المادة الحادية والعشرون :

أ - لا يجوز (بغير موجب شرعي) القبض على إنسان ، أو تقييد حريته ، أو نفيه أو عقابه ، أو القيام بالتعذيب البدني أو النفسي بأي نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانية . كما لا يجوز إخضاع أي فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلا برضاه ، وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للضرر ، كما لا يجوز إصدار القوانين الاستثنائية التي تخول للسلطات التنفيذية مثل هذه الأمور .

المادة الثانية والعشرون :

أ - لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير بكل وسيلة وفي حدود المبادئ الشرعية .

ب - لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وله أن يشترك مع غيره من الأفراد أو الجماعات في ممارسة هذا الحق وذلك كله وفقاً للشريعة الإسلامية ، وعلى الدولة والمجتمع تقديم العون والحماية اللازمين .

ج - الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع ، ويحرم استغلاله وسوء استعماله وكل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو تفكك المجتمع وانحلاله أو زعزعة الاعتقاد .

د - لا تجوز إثارة الفتن أو الخلافات القومية أو العنصرية التي تسبب الكراهية .

المادة الثالثة والعشرون :

أ - الناس سواسية أمام الشرع ، يستوي في ذلك الحاكم والمحكوم .

ب - حق اللجوء إلى القضاء مكفول للجميع .

المادة الرابعة والعشرون :

أ - حرية المجتمع واجبة لضمان الحقوق الأساسية للإنسان ، والولاية . أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريماً قاطعاً .

ب - لكل إنسان حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقاً للأحكام المرعية .

المادة الخامسة والعشرون :

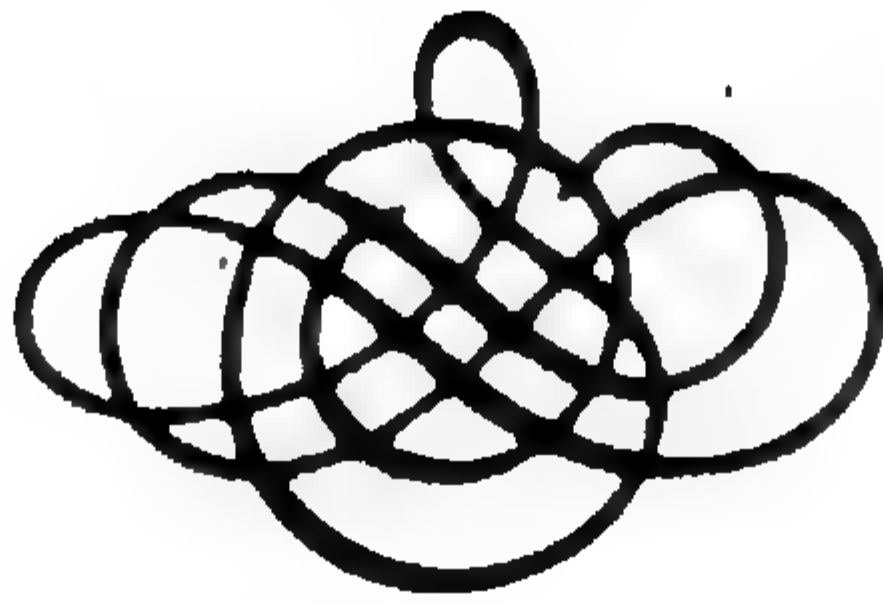
كل الحقوق والحريات المقررة في هذه الوثيقة مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية .

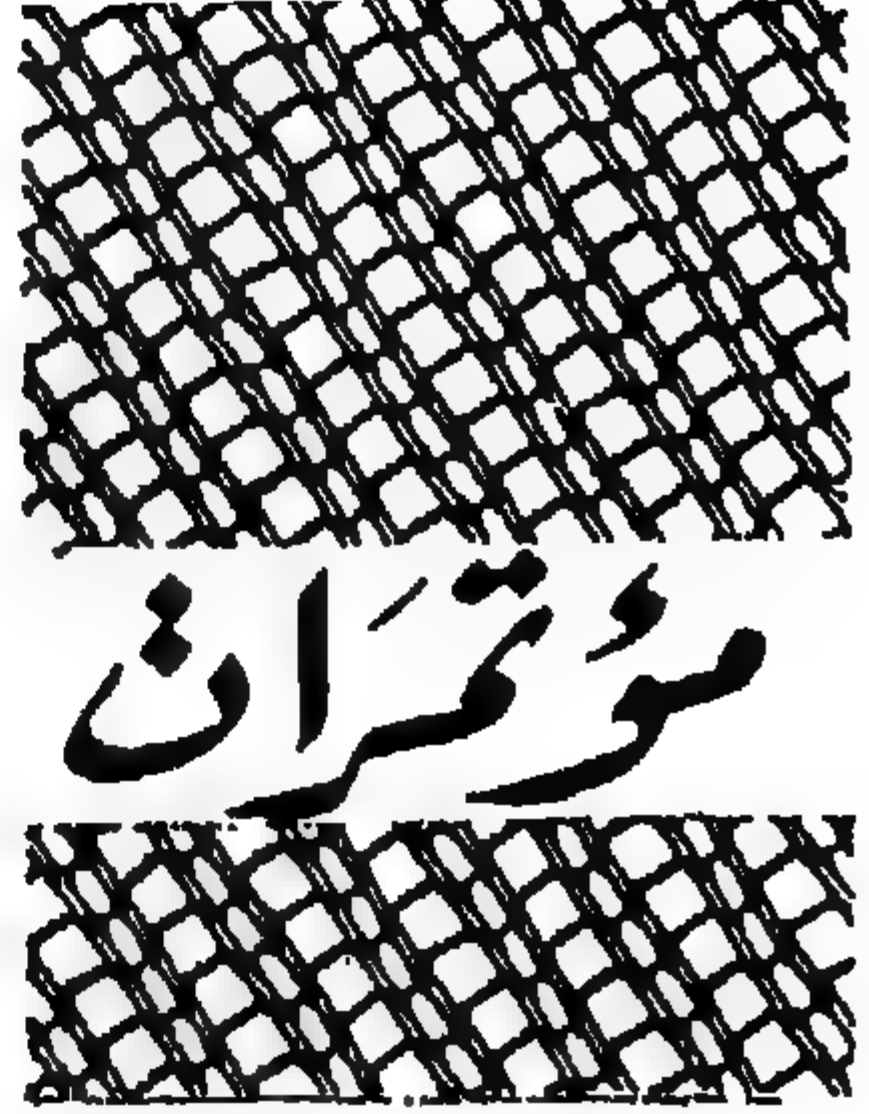
المادة السادسة والعشرون :

الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة .

المادة السابعة والعشرون :

تعمل الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي على اتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لتطبيق أحكام هذا الإعلان .





ندوة المدارس الإسلامية الخاصة الواقع والطموح (*)

مجالات البحوث المقترحة

مقدمة تفسيرية

تواجه المدارس الإسلامية الخاصة عقبات ومشاكل أثناء تأديتها لرسالتها، تضعف من قدرتها على تخريج الطلبة الأكفاء القادرين على تحمل مسئوليات القيادة والمبادرة في الإصلاح الإجتماعي واحداث التغيير الاسلامي المنشود وترجع هذه المشاكل الى المصادر والأسباب التالية :

(١) الأنظمة الاجتماعية والتعليمية :

التي تقوم في وسطها هذه المدارس ، فكثيرا ماتكون هذه الأنظمة منافية ومتعارضة مع مثاليات هذه المدارس وأهدافها ووسائلها . كما أن هذه الأنظمة تعج بالمشاكل الاجتماعية والأخلاقية التي تفرض نفسها على هذه المدارس .

(٢) غياب النماذج المثلى : للشخصية الإسلامية المعاصرة وكذلك للمؤسسة

التعليمية الإسلامية التي يمكن للمدرسة الإسلامية محاولة الوصول اليها .

(٣) الفصام والفجوة القائمة بين المتخصصين التربويين من الاسلاميين وبين المدارس الإسلامية والقائمين عليها من قبل أن تؤسس هذه المدارس وكذلك أثناء تشغيلها ، مما يحرم هذه المدارس من المعرفة والتجربة المتخصصة في تسيير كثير من أمورها .

(٤) عدم توفر نماذج مناسبة للمناهج : الإسلامية المتكاملة لهذه المدارس مع ملاحظة أن جميع هذه المدارس لابد لها من تطبيق المناهج الدراسية الحكومية وتسعى لاسلامية طلبتها في اطار هذه المناهج ، وتعليمات ومراقبة السلطات الحكومية القائمة .

(٥) قلة عدد الكوادر البشرية : المؤهلة علميا واسلاميا لتحمل مسئوليات التعليم والادارة والتطوير في هذه المدارس .

(*) ١٠ محرم ١٤٠٩ - ٢٢ / ٨ / ١٩٨٨

(٦) عدم وجود جهات اسلامية :
متخصصة لاجراء الأبحاث التربوية
التطبيقية المتخصصة واللازمة لتطوير هذه
المدارس وتحسين مستواها .

ونتيجة للمناقشات التي دارت خلال
اليوم الأول من الندوة ، تم الإتفاق على
اقتراح المجالات التالية لبحوث الندوة :
أولاً : الأهداف والأدوار : اعداد
دراسات في المواضيع التالية :

(١) ماهى الأهداف والوظائف
المناسبة للمدارس الاسلامية فى ظل
الأوضاع القائمة .

(٢) معالم الشخصية الاسلامية التى
نسعى لتكوينها مع الانتباه إلى الابعاد
النفسية والوجدانية ومكانة العقيدة فى
تكوين الصفات الحميدة كالشجاعة ،
والمبادرة ، والصدق .. الخ .

(٣) مدى وعى المدارس الاسلامية
للأهداف فى مختلف البلدان .

(٤) المعوقات والمشكلات التى تحول
بين المدارس الاسلامية وتحقيق هذه
الأهداف والأدوار ..

ثانياً : المناهج :

(١) دراسة تقييمية للمناهج القائمة
والكتب المدرسية من وجهة نظر اسلامية ..

(٢) استكمال النقص وسد الثغرات
فى المناهج القائمة من طريق مناهج اضافية
وخطط معدلة وبكملة .

(٣) كيفية توجيه المناهج المقررة
توجيها اسلاميا .

(٤) لغة التدريس فى المدرسة
الاسلامية : هل يجب ان تكون عربية ؟

(٥) تعليم اللغات الأجنبية : ماهى
وفى أى المراحل وكيف .. الخ .

(٦) طرائق وأساليب التدريس المثلى
للمباحث المختلفة وتقويم السائد منها .

(٧) مكانة تدريس القرآن الكريم
والسنة الشريفة ، من ناحية الحفظ والفهم
والانتقاء المناسب للمراحل المختلفة .

ثالثاً : النشاطات المرافقة (الالصفية) :
(١) دور هذه النشاطات فى تحقيق
الأهداف .

(٢) مجالات هذه النشاطات .

(٣) كيفية تطبيقها .

(٤) المكتبة وادوارها .. وطرق
تشجيع الطلبة لريادتها واستخدامها .

رابعاً : الطاقات البشرية :

(١) المعلم

١ . أ خصائص المعلم المسلم
واعداده .

١ . ب دراسة نقدية لمناهج اعداد
المعلمين ..

١ . ج برامج تدريب المعلمين أثناء
الخدمة .

١ . د معايير اختبار المعلم .

(٤) دور الطالب في تسيير المدرسة .

(٥) متطلبات النمو في مراحل العمر المختلفة ومعالجة مشكلاته في اطار اسلامي وخاصة في سن المراهقة .

سادساً : العلاقة بين المدرسة والأسرة والمجتمع :

التربط والتكامل بين المدرسة والمؤسسات الاجتماعية التالية في ضوء أهداف المدرسة الاسلامية :

(١) المدرسة والأسرة (مكانة ودور مجالس الآباء والمعلمين) .

(٢) المدرسة والمسجد .

(٣) المدرسة والمجتمع وعاداته وتقاليده .

سابعاً : الصيغ المناسبة للتعامل مع السلطات الرسمية المشرفة على مؤسسات التربية والتعليم .

(٢) الادارة

٢ . أ خصائص الادارة المدرسية من وجهة النظر الاسلامية .

٢ . ب تدريب المدير لتأهيله لادارة المدرسة في ضوء الفلسفة الاسلامية .

(٣) الاشراف الفني والارشاد التربوي :

تحديد دور المشرف الفني والمرشد التربوي في المدرسة الاسلامية .

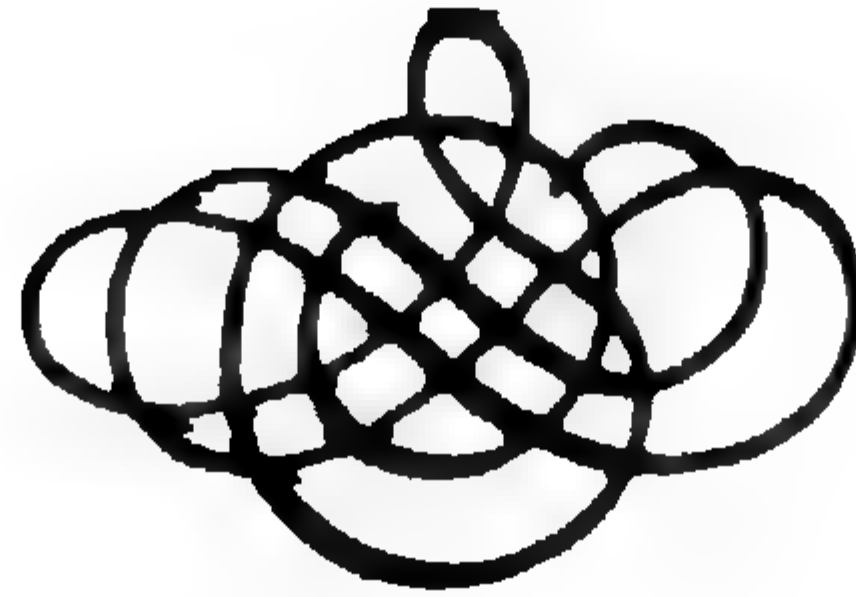
(٤) الارشاد النفسي والاجتماعي :

خامساً : الطالب :

(١) القبول وأسس الاختيار .

(٢) الاختلاط ، متى ، وكيف ، ولماذا .. الخ .

(٣) الزي المدرسي ومواصفات اللباس العام .



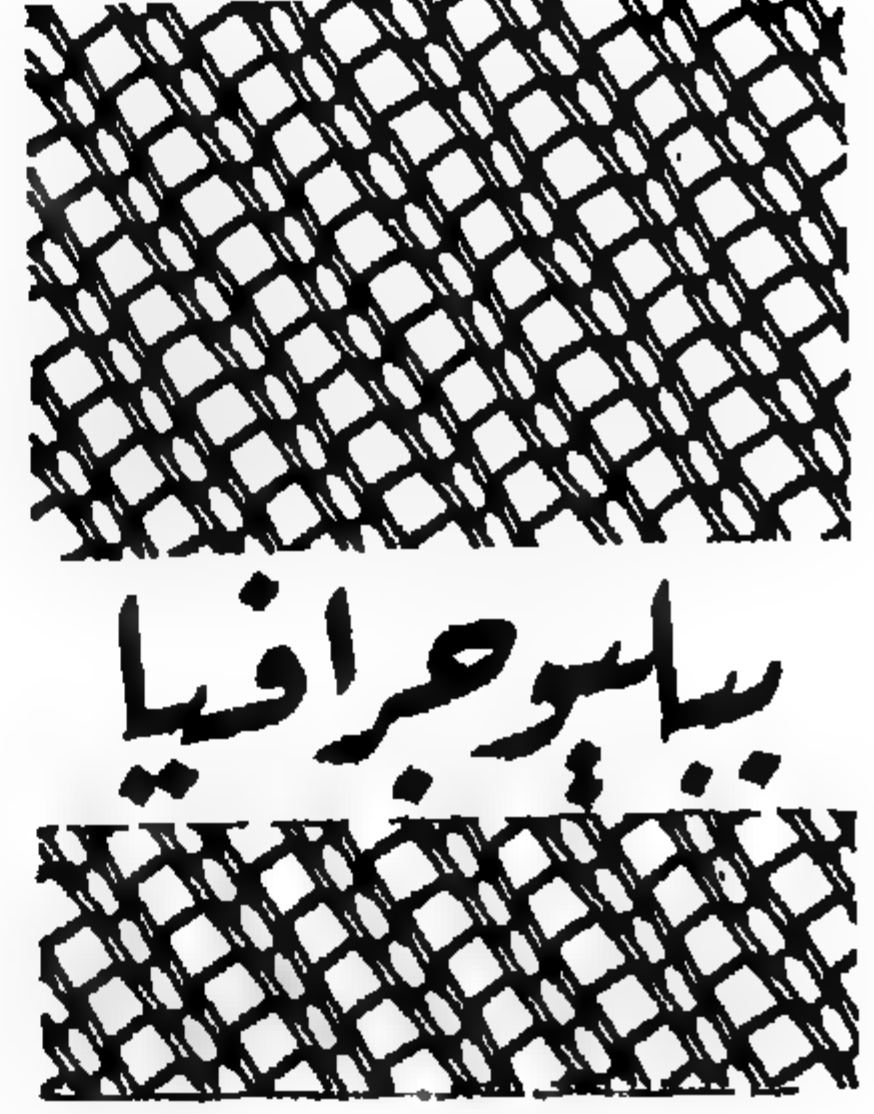
النشرة السنوية

ربيع الثاني - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤٠٨ هـ / ديسمبر ١٩٨٧ م - يناير - فبراير ١٩٨٨ م.

تحرير: محيي الدين عطية

بليوجرافيا • الفكر الإسلامى - قائمة فصلية منتقاة .

هذه النشرة يصدرها ويولها المجلس العالمى للبحوث الإسلامية



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تبعاً في هذا المجال .

المنطقة : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب — الأطروحات الجامعية — بحوث المؤتمرات — مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولي للوصف البليوجرافي (تدوب) .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات البرية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 — الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات . محلوده .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم بليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ،

بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين .

كتب

والصلح مع إسرائيل - القاهرة :
شركة نادركو للطباعة والنشر ،
(1986) : 207 ص ؛ 23 سم . (4)

الأدعية

حجاج ، عبد الله . دعاء الرسول ﷺ -
القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ،
(1985) : 147 ص ؛ 17 سم . (5)

الشوكانى ، صحيح الحصن الحصين من
أدعية وأذكار سيد المرسلين ﷺ .
تحقيق وتهذيب ؛ يوسف البدرى -
القاهرة : دار الاعتصام ، (1985)
158 ص ؛ 12 سم . (6)

طنطاوى ، محمد سيد . الدعاء - ط 4 -
القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ،
(1985) : 184 ص ؛ 24 سم . (7)

الأديان الوضعية

إبراهيم ، إبراهيم محمد . الأديان الوضعية
فى مصادرهما المقدسة ، وموقف
الإسلام منها - ط 1 - أسبوط :
إبراهيم ، (1985) : 226 ص ؛
24 سم . (8)

الاستثمار

الشرقاوى ، على البدرى أحمد .
الاستثمارات المالية الإسلامية -
(أسبوط) : ع الشرفاوى ،
(1985) : 188 ص ؛ 24 سم . (9)

الإسراء والمعراج

بن مالك ، أنس .. وآخرون . معراج

الآباء والأبناء

عاشور ، أحمد عيسى . بر الوالدين
وحقوق الآباء والأبناء والأرحام -
القاهرة : مكتبة القرآن للطبع
والنشر والتوزيع ، (1985) : 72 ص ؛
20 سم (1)

آدم (عليه السلام)

الحولى ، البهى . آدم عليه السلام : فلسفة
تقويم الإنسان وخلافته - القاهرة :
مكتبة دار التراث ، (1985) : 189 ص ؛
24 سم . (2)

ابن عباس

الهاشمى ، محمد المدعو جار الله بن عبدالعزيز
ابن عمر بن فهد ، تحفة اللطائف فى
فضائل الخبر ابن عباس ووج
والطائف ؛ تعليق ومراجعة محمد
سعيد كمال ، محمد منصور
الشقحاء - الطائف : نادى
الطائف الأولى ، (1985) : 167 ص ؛
24 سم . (3)

الإخوان المسلمون

كروم ، حسين . الإخوان المسلمون ،

المصطفى ﷺ - (القدس) :
لجنة مسجد حنظلة الفسيل ومسجد
الرام القديم ، (1985) 50- ص ؛
20 سم . (10)

أصول الفقه

الحفناوى ، محمد إبراهيم محمد . التعارض
والترجيح عند الأصوليين ، وأثرهما
فى الفقه الإسلامى - . المنصورة :
دار الوفاء للطباعة والنشر ، (1985)
432 ص ؛ 24 سم . (11)

الأطعمة والذبائح

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . أحكام
الأطعمة والذبائح فى الفقه
الإسلامى - . القاهرة : مكتبة
التراث الإسلامى ، 1985 . 334 ص ؛
24 سم . (12)

الإلحاد

كامل ، فؤاد . الرد على إلحاد سارتر - .
(القاهرة) : الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، 1985 . 86 ص ؛ 17 سم -
(المكتبة الثقافية ؛ 400) . (13)

الإنتاج

الدموهى ، حمزة الجمعى . عوامل الإنتاج
فى الإقتصاد الإسلامى - . ط 1 -
(القاهرة) : دار الطباعة والنشر
الإسلامية ، 1985 . 402 ص ؛ 24 سم .
(14)

الإيمان

أحمد ، محمد . الإيمان : تعريفه ، أركانه ،
آثاره ، نواقضه ، أشراف
الساعة - . جدة : دار المطبوعات
الحديثة ، 1986 . 96 ص ؛ 24 سم .
(15)

السعودى ، عبد الرحمن بن ناصر .
التوضيح والبيان لشجرة الإيمان - .
القاهرة : دار الصحوة للنشر ،
1985 . 97 ص ؛ 17 سم . (16)

البهائية

محمود ، مصطفى . حقيقة البهائية - .
القاهرة : دار المعارف ، 1985 . 118 ص ؛
19 سم . (17)

التخطيط

البنى ، فرناس عبد الباسط . التخطيط :
دراسة فى مجال الإدارة الإسلامية وعلم
الإدارة العامة - . (القاهرة) : ف البنا ،
1985 . 172 ص ؛ 24 سم . (18)

التربية الإسلامية

عثمان ، حسن ملا . تربية الإنسان المسلم - .
ط 1 - . القاهرة : دار الصحوة
للنشر ، 1985 . 177 ص ؛ 20 سم .
(19)

محمود ، عبد الحليم . الحج إلى بيت الله
الحرام - القاهرة : الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، 1985-159. ص ؛
17 سم . (25)

الحديث القدسي

الجمال ، إبراهيم محمد . الأحاديث
القدسية - . القاهرة : المختار
الإسلامي ، 1985-256. ص ؛ 24 سم .
(26)

المصري ، نشأت . الأحاديث القدسية - .
القاهرة : المختار الإسلامي ، 1985- .
256 ص ؛ 24 سم . (27)

الحديث النبوي

ابن بلبان الفارسي ، علاء الدين علي .
الإحسان في تقريب ابن حبان ،
تحقيق وشرح شعيب الأرنؤوط ،
2 مج - . بيروت : مؤسسة الرسالة ،
1986/1406 . 471- ص ؛ 24 سم .
(28)

الحاكم ، أبي أحمد . شعار أصحاب
الحديث ؛ قدم له عبد الله بن جبرين ؛
تحقيق عبد العزيز محمد السرحان - .
بيروت : دار البشائر الإسلامية ،
1985 . 152- ص : مثليات ؛
24 سم . (29)

حمودة ، عبد الباسط أحمد علي . الإعجاز
في البيان النبوي - . القاهرة :
ع حمودة ، 1985 . 158- ص ؛ 24 سم .
(30)

التصوف

طاهر ، حامد . التصوف الإسلامي :
دراسته ، مصادره ، موضوعاته - .
(القاهرة) ح طاهر ، 1985 . 175- ص ؛
24 سم . (20)

التطرف الديني

صديق ، يوسف . حقيقة التطرف الديني
في ضوء الكتاب والسنة - .
(الكويت) : ي صديق ، 1985- .
50 ص ؛ 21 سم . (21)

الجهمية

الدارمي ، أبي سعيد . الرد على الجهمية -
(القاهرة) : دار الفرقان ، 1985- .
104 ص ؛ 24 سم . (22)

الحاكم بأمر الله

إبراهيم ، مجدي محمد ؛ إلى الحاكم بأمر الله - .
ط 1- . (القاهرة) : م إبراهيم ،
1985 . 133- ص ؛ إيض ؛ 20 سم .
(23)

الحج

الكرماني ، محمد بن مكرم بن شعبان .
مناسك الحج والعمرة ، تحقيق عبد الله
إبراهيم بن صلاح - . طرابلس
(ليبيا) : دار إقرأ ، 67 ص ؛
19 سم . (24)

سمارة ، محمد سليم إبراهيم وآخرون
(إعداد) . فهرس أحاديث وآثار
سنن الدارقطني 2 ج . - بيروت :
عالم الكتب ، 1406/1986 . -
ج 1: 575 ص ، ج 2: 481 ص ؛ 24 سم .
(31)

سمارة ، محمد سليم إبراهيم وآخرون
(إعداد) . فهرس أحاديث وآثار
المستدرک مرتبا على المسانيد ، 2 ج . -
بيروت : عالم الكتب ،
1406/1986 . - ج 1: 839 ص ؛
ج 2: 481 ص ؛ 24 سم . (32)

السيوطي ، جلال الدين . جمع الجوامع ،
المعروف بالجامع الكبير . - القاهرة :
مجمع البحوث الإسلامية ، 1984/1985
مج 2: 24 سم . - (موسوعة السنة ؛
19-29) (33)

الشافعي ، محمد بن إدريس . اختلاف
الحديث ؛ برواية الربيع بن سليمان
المرادي ؛ تحقيق عامر أحمد
حيدر . - بيروت : مؤسسة الكتب
الثقافية ، 1985 . - 316 ص ؛ 24 سم .
(34)

شحاته ، عبد الله محمود . علوم
الحديث . - القاهرة : الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، 1985 . - 142 ص ؛
17 سم . (35)

عبد الخالق ، عبد الرحمن . أثر الأحاديث
الضعيفة والموضوعة في العقيدة . -

الكويت : مكتبة ابن تيمية ، 1985 . -
62 ص ؛ 16 سم . - (نحو عقيدة
سليمة ؛ 1) (36)

العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر . تغليق
التعليق على صحيح البخاري ؛
دراسة وتحقيق سعيد عبد الرحمن
موسى القزقي . - بيروت ؛ دمشق :
المكتب الإسلامي ؛ عمان : دار
عمار ، 1985 . - 5 مج : مثليات ؛
25 سم . (37)

لاشين ، موسى شاهين ويوسف عبد المقصود .
علوم الحديث . - (القاهرة) : م
م لاشين ، 1985 . - 88 ص ؛ 24 سم .
(38)

الدعوة الإسلامية

جريشة ، علي . دعوة الله بين التكوين
والتمكين . - (القاهرة) : مكتبة
وهبة ، 1985 . - 159 ص ، 19 سم .
(اقيموا شريعة الله ؛ 6) . (39)

شليبي ، رؤوف . الدعوة الإسلامية في
عهدنا المدني : مناهجها وغاياتها . -
(القاهرة) : ر شليبي ، 1985 . -
617 ص ؛ 24 سم . - (موسوعة
الدعوة الإسلامية ؛ 3) . (40)

الدولة

النجار ، حسين فوزي . الدولة والحكم في
الإسلام . - القاهرة : دار الحرية
للصحافة والطباعة والنشر ، 1985 . -

192 ص ؛ 20 سم . - (كتاب الحرية ؛ 4) - (41)

الربا

الشيخ ، محمد خاطر محمد . جهاد في رفع بلوى الربا : الفقه الإسلامى والمعاملات المالية المعاصرة . - القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، 1985 . - مج 1 (269 ص) : ايض ، مثليات ؛ 24 سم . (42)

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . الربا والقرض فى الفقه الإسلامى : دراسة مقارنة بالأوضاع الاقتصادية المعاصرة . (القاهرة) : دار الاعتصام ، 1985 . - 221 ص ؛ 24 سم . (43)

الرضاعة

عبد الله ، السيد عبد الحكيم السيد . أهمية الرضاعة الطبيعية دينيا وصحيا ؛ تقديم أحمد مصطفى عيسى ، فؤاد على البحيرى . - ط 1 . - القاهرة : هجرة للطباعة والنشر والتوزيع ، 1985 . - 62 ص ؛ 19 سم . (44)

الرؤى

العسقلانى ، ابن حجر . الرؤى والأحلام فى ضوء الكتاب والسنة . - القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، 1985 . - 92 ص ؛ 17 سم . - (دراسات فى العقيدة) . . (45)

الزنا

الشواربى ، عبد الحميد . جريمة الزنا ، فى ضوء القضاء والفقه . - الاسكندرية : دار المطبوعات الجديدة ، 1985 . - 24 سم . (46)

الزواج

السماحى ، عبد العزيز . بحوث فى فرق النكاح ، الدائرة بين الفسخ والطلاق وأسبابها . - ط 1 . - (القاهرة) : م السماحى ، 1986 . - 359 ص ؛ 24 سم . (47)

مهلهل ، جاسم محمد . التبيان فيما يحتاجه الزوجان . - ط 1 . - الكويت : دار الدعوة ، 1985 . - 123 ص ؛ 20 سم . (48)

السنة النبوية

فراج ، فتحى محمد . حول السنة النبوية . - ط 1 . - أسبوط : ف . فراج ، 1985 . - 156 ص ؛ 23 سم . (49)

سهل التسترى

محمود ، عبد الحليم . الشيخ الأمين : سهل التسترى . - القاهرة : مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر ، 1985 . - 159 ص ؛ 19 سم . (50)

للكتاب ، 1985 -175 ص ؛
24 سم . (55)

الشرعة الإسلامية

القرضاوى ، يوسف . شريعة الإسلام ؛
صالحة للتطبيق فى كل زمان
ومكان - . القاهرة : دار الصحوة ،
1985-183 ص ؛ 24 سم . (56)

القرضاوى ، يوسف . عوامل السعة
والمرونة فى الشريعة الإسلامية - .
القاهرة : دار الصحوة للنشر ،
1985-116 ص ؛ 19 سم . (57)

الشعرالى

القرنى ، عبد الحفيظ فرغلى على .
عبد الوهاب الشعرالى : إمام القرن
العاشر - . القاهرة : الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، 1985-207 ص ؛
20 سم . (58)

شهر رمضان

خليفة ، عبد الله . خير رمضان كيف
تحصل عليه ؟ - . (القاهرة) :
روز اليوسف ، 1985-110 ص ؛
19 سم . (59)

الشيعة

بدوى ، محمد أمين . الشيعة ونشاطهم
السياسى فى العصر الأموى . ط 1 - .
(القاهرة) : م بدوى ، 1985 - .
295 ص ؛ 24 سم . (60)

السياسة الشرعية

الجوزية ، ابن قيم . الطرق الحكمية فى
السياسة الشرعية ؛ تقديم وتحقيق محمد
جميل غازى - جدة : دار المدنى
للطباعة والنشر والتوزيع ، 1985 - .
339,18 ص ؛ 25 سم . (51)

سيد قطب

البهنساوى ، سالم . سيد قطب بين العاطفة
والموضوعية - . الاسكندرية : دار
الدعوة ، 1986/1406 -134 ص ؛
19 سم . (52)

السيرة النبوية

أبو فراخ ، محمد أحمد . خاتم النبيين :
الترجمة المحرفة والرد عليها - .
القاهرة : هجر للطباعة والنشر
والتوزيع والاعلان ، 1985 -35,23 ص ؛
20 سم . (53)

القرشى ، على علاء الدين بن أبى الحزم
(ابن النفيس) . الرسالة الكاملية
فى السيرة النبوية ؛ تحقيق وتعليق
عبد المنعم محمد عمر - . (القاهرة) :
روز اليوسف ، 1985-180 ص ؛
28 سم . (54)

الشخصية

غراب ، أحمد عبد الحميد . الشخصية
الإنسانية فى ضوء القرآن الكريم - .
(القاهرة) : الهيئة المصرية العامة

الصحابة

شاكر ، فؤاد . أصحاب النبي ﷺ - .
القاهرة : كنوز للإنتاج الإعلامي :
شركة المنار العربى للطباعة والنشر ،
1985-175 ص ؛ 16 سم . (61)

الصححة والحج

عبد العال ، محمد . صحتك أثناء الحج - .
القاهرة : م عبد العال ، 1985 - .
138 ص : ايض ؛ 19 سم . (62)

الصحوة الإسلامية

ربيع ، محمد محمود . آراء في الصحوة
الإسلامية ، وموقف الإسلام من
الايديولوجيات المعاصرة - . القاهرة :
عالم الكتب ، 1985-142 ص ؛
24 سم . (63)

الصلاة

الرومى ، محمد الأفندى . الصلاة التامة :
دراسة شاملة - إتمام الأركان في
الصلاة - ط 1 . القاهرة : دار
الصحوة للنشر والتوزيع ، 1985 - .
55 ص ؛ 19 سم . (64)

بمحمود ، عبد الحليم . ' الصلاة : أسرار
وأحكام - . (القاهرة) : الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، 1985 - .
141 ص ؛ 17 سم . (65)

الطهارة

حسين ، محمد . الطهارة - ط 1 .
الاسكندرية : دار الدعوة للطبع
والنشر والتوزيع ، 1985-70 ص ؛
19 سم . (66)

العالم الإسلامى

الجوهري ، يسرى عبد الرازق . العالم
الإسلامى فى آسيا وأفريقية - .
الاسكندرية : مؤسسة شباب
الجامعة ، 1985-623 ص : ايض ،
نخرايط ؛ سم . (67)

العقائد

محمد ، شافع توفيق . صور من عقائد أهل
الأرض - . القاهرة : المركز العربى
الحديث ، 1985-240 ص ؛ 24 سم .
(68)

العلاقات الدولية

المودودى ، أبو الأعلى . شريعة الإسلام فى
الجهاد والعلاقات الدولية ؛ ترجمة
سمير عبد الحميد إبراهيم ؛ مراجعة
عبد الحليم عويس ، إبراهيم يونس - .
القاهرة : دار الصحوة للنشر ،
1985-256 ص ؛ 24 سم . (69)

العلم

العيادى ، عبد الله عبد الرحيم . العلم
الحديث : حجة الإنسان أم عليه ؟ - .

الدوحة : دار الثقافة ، 1985 .
مج 1 (120 ص) : إيض ؛ 24 سم .
(70)

علم الاجتماع

بدوى ، فاطمة . علم اجتماع المعرفة ،
بين الفكر الخلدوني والفكر
الغربي . - (بيروت) : جروس برس ،
1985-108 ص ؛ 24 سم . (71)

علم الكلام

النجار ، عامر . علم الكلام : تعريفه
وعوامل نشأته . - القاهرة : دار
المعارف ، 1985-110 ص ؛ 24 سم .
(سلسلة دراسات في علم الكلام ؛
1) . (72)

العلمانية

فرج ، أحمد . جذور العلمانية : الجذور
التاريخية للصراع بين العلمانية
والإسلامية في مصر منذ البداية
وحتى عام ١٩٤٨ م . - ط 1 .
المنصورة : دار الوفاء للطباعة
والنشر ، 1985-108 ص ؛ 17 سم .
(73)

عمر بن عبد العزيز

الشرقاوي ، عبد الرحمن . عمر بن
عبد العزيز : خامس الخلفاء . -
القاهرة : مكتبة غريب ، 1986 .
237 ص ؛ 24 سم . (74)

الفتاوى

الحسيني ، محمد محبوب محمد أبو الحسن .
جامع الفتاوى لشاعر النبي ﷺ :
محمد خليل الخطيب الحسني . - ط 1 .
القاهرة : ع الشعراني ، 1985 .
254 ص ؛ 24 سم . (75)

الشعراني ، عبد الوهاب . درر الخواص في
فتاوى الخواص ؛ تحقيق محمد عبدالله
إسماعيل . - ط 1 . - القاهرة :
ع الشعراني ، 1985-163 ص ؛
24 سم . (76)

الفلك

عبد القادر ، مصطفى أحمد . تناقض علم
الفلك مع القرآن الكريم ، وتوافق
نظرية الكون الأرضي معه . -
الاسكندرية : دار الدعوة للطبع
والنشر والتوزيع ، 1985-62 ص ؛
ايض ؛ 20 سم . (77)

القدر

بن حيدرة ، شيث بن إبراهيم (ابن الحاج
القفطي) . حز الفلاصم في إفحام
المخاصم ، عند جريان النظر في
أحكام القدر ، تحقيق : عبد الله
عمر البارودي . - بيروت :
مؤسسة الكتب الثقافية : مركز
الخدمات والأبحاث الثقافية ، 1985 .
137 ص ؛ مثليات ؛ 24 سم . (78)

القرآن - أحكام

بن علام ، علام محمد . الدرر الخليلية
في شرح الأحكام القرآنية -
(القاهرة) : ع علام ، 1985 -
55 ص ؛ 19 سم . (79)

القرآن - إعراب

الزوين ، سميح عاطف . الإعراب في القرآن
الكريم - ط 1 - بيروت : دار
الكتاب اللبناني ، 1985-835 (4) ص ؛
24 سم . (80)

القرآن - تفسير

حريية ، محمد بن عبد المنعم . تيسير
التفسير لبعض سور التنزيل -
القاهرة : م حريية ، 1985-159 ص ؛
25 سم . (81)

الدمبشقي ، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل
ابن كثير القرشي . تفسير القرآن
العظيم ؛ خرج أحاديثه مقبل
ابن هاوي الوادعي - الكويت :
دار الأرقم ، 1985 - مج 1 (613 ص) ؛
29 سم . (82)

رضا ، محمد رشيد . تفسير الفاتحة وست
سور من خواتيم القرآن : العصر ،
والكوثر ، والكافرون ، والاحلاص ،
والمعوذتين - القاهرة : الزهراء
للإعلام العربى ، 1985-175 ص ؛
24 سم . (83)

شحاته ، عبد الله . تفسير سورة الحشر
والمدثر - القاهرة : ع شحاته ،
1985-69 ص ؛ 20 سم . (84)

شحاته ، عبد الله . علوم التفسير -
(القاهرة) : الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، 1985-223 ص ؛ 17 سم .
(قضايا إسلامية) . (85)

الشورى ، إبراهيم . ومحمد زكى الدين
الشيياوى - تيسير التفسير :
العشر الثامن من القرآن الكريم -
القاهرة : المؤسسة السعودية ،
1985-437 ص ؛ 24 سم . (86)

الناصرى ، محمد المكى . التيسير في
أحاديث التفسير - بيروت : دار
الغرب الإسلامى ، 1985-6 مج ؛
25 سم . (87)

القرآن - سور

يونس ، عبد المنعم أحمد . الأداب العامة
في سورة الحجرات - مصر
ع يونس ، 1985-163 ص ؛ 24 سم .
(من الأدب الإسلامى) . (88)

القرآن - علومه

جعفر ، عبد الغفور محمود مصطفى .
بحوث في علوم القرآن الكريم -
القاهرة : ع جعفر ، 1985-295 ص ؛
24 سم . (89)

حواس ، عبد الرحمن على . بديع البيان في

علوم القرآن- القاهرة: ع حواس،
1985-230 ص ؛ 24 سم . (90)

القضاء

جابر ، محمد حسنى محمد . الأصول
القضائية فى الفقه الإسلامى -
(القاهرة): م جابر، 1985-344 ص؛
24 سم . (91)

الماتريدى

المغربى ، على عبد الفتاح . إمام أهل السنة
والجماعة أبو منصور الماتريدى ،
وآراؤه الكلامية - ط 1-
(القاهرة) : مكتبة وهبة ، 1985 -
479 ص ؛ 24 سم . (92)

المجتمع

الفوال ، صلاح مصطفى . التصوير القرآنى
للمجتمع - القاهرة : دار الفكر
العربى ، 1985-2 مج ؛ 24 سم . (93)

المافورى ، سالم أحمد . المثل الأعلى للمجتمع
الإنسانى ، كما تحدث عنه القرآن
الكريم - طرابلس (ليبيا) : دار
إقرأ - 1985-494 ص ؛ 24 سم .
(94)

المخدرات

رسلان ، عادل . حكم تناول المخدرات
المفترات وتداولها فى التشريع
الإسلامى والقانون - (القاهرة) :
وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية، 1985-204 ص ؛ 20 سم -
(رسالة الإمام ؛ ع 6) . (95)

المذاهب الفقهية

زايد ، محمد طلبه . خطبة المذاهب -
ط 1- القاهرة: م زايد، 1985 -
240 ص ؛ 24 سم . (96)

المذاهب الفلسفية

حلمى ، مصطفى . الإسلام والمذاهب
الفلسفية - (الاسكندرية) : دار
الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،
1985-304 ص ؛ 24 سم . (97)

المرأة

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . زينة المرأة
ولباسها فى الكتاب والسنة -
القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ،
1985-168 ص ؛ 19 سم . (98)

المسلمين فى غينيا

أحمد ، محمد عبد القادر . المسلمون فى
غينيا - القاهرة : م أحمد ،
1986-238 ص ؛ 24 سم . (99)

المسيحية

مرقص ، سعيد . التوحيد فى المسيحية -
ط 1- (القاهرة) : م مرقص ،
1985-67 ص ؛ 20 سم . (100)

المفسرون - معاجم

نويهض ، عادل . معجم المفسرين من

أطروحات

ابن تيمية

الدباس ، عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح.
ابن تيمية : منهجه واختياراته
الفقهية في الجنايات والحدود -
الرياض : المعهد العالي للقضاء ،
1406هـ - دكتوراه - (عبد العظيم
شرف الدين) . (106)

الغمري ، عفاف عبد العزيز . المنطق عند
ابن تيمية - . القاهرة : كلية
الآداب جامعة القاهرة قسم
الفلسفة ، 1985هـ - دكتوراه .
(اشرف د . محمد أبو الوفا
الغيمى التفتازانى) . (107)

ابن رشد

حامد ، سميرة حسن . موقف ابن رشد من
آراء الأشاعرة - . القاهرة : كلية
الآداب جامعة القاهرة قسم
الفلسفة ، 1985هـ - دكتوراه .
(اشرف د . محمد عاطف
العراقى) . (108)

ابن عباس

عوضه ، حمود يحيى . عبد الله بن عباس
وفقهه - . الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1406هـ - دكتوراه -
(اشرف د . حسن صبيحي أحمد) .
(109)

صدر الإسلام حتى العصر الحاضر ،
تقديم حسن خالد ، 2 مج -
بيروت : مؤسسة نويهض الثقافية ،
ط 2، 1406/1986-1023 ص ؛ 24 سم .
(101)

نظام الحكم

النجار ، حسين فوزى . الإسلام والسياسة :
بحث في أصول النظرية السياسية
ونظام الحكم في الإسلام -
(القاهرة) : دار المعارف ،
1985-343 ص ؛ 24 سم . (102)

اليهود

إبراهيم ، إبراهيم محمد . اليهود في أسفارها
المقدسة ، وموقف الإسلام منها -
ط 1 - . أسبوط : إبراهيم ، 1986هـ -
271 ص ؛ 24 سم . (103)

مساهل ، فاروق . التعامل التجارى مع
اليهود في الإسلام - . ط 1 -
بيروت : مؤسسة الرسالة ،
1985-64 ص : إيض ؛ 19 سم . (104)

لغرنى ، السموأل بن يحيى (الخبر شموائيل
ابن يهوذا بن إبران) . إفحام
اليهود ؛ وقصة إسلام السموأل
ورؤياه النبي ﷺ ؛ تقديم وتحقيق
وتعليق محمد عبد الله الشرقاوى -
ط 1 - . (القاهرة) : دار الهداية ،
1986-216 ص : مثليات ؛ 24 سم .
(105)

أبو مدين المغربي

طاهر ، محيى الدين عبد الحميد محمد .
أبو مدين المغربي : حياته وتصوفه -
القاهرة : كلية الآداب جامعة
القاهرة قسم الفلسفة ، 1985 -
دكتوراه . (اشراف د . أبو الوفا
الغنىمى التفتازانى) . (110)

الحديث النبوى

أحمد ، عبد الله محمد عبد الرحمن . تفسير
غريب ما فى الصحيحين للحميدى ،
دراسة وتحقيق - القاهرة : كلية
الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة
العربية وآدابها ، 1983 - ماجستير .
(اشراف د . محمود على مكى ،
د . عاطف مذكور) . (111)

الدولة العباسية

عبد الفتاح ، صفاء حامد أحمد . نظم
الحكم فى الدولة العباسية من أوائل
القرن الثالث الهجرى - القاهرة :
كلية الآداب جامعة القاهرة قسم
التاريخ ، 1985 - دكتوراه .
(اشراف د . محمد جمال الدين
سرور) . (112)

الشعر العربى

خليف ، مى يوسف عبد القادر . التيار
الإسلامى فى القصيدة الأموية -
القاهرة : كلية الآداب جامعة

القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ،
1984 - دكتوراه . (اشراف
د . شوقى ضيف) . (113)

الشهرستانى

أبو سعده ، محمد حسينى أحمد . موقف
الشهرستانى النقدى من آراء
الفلاسفة والمتكلمين - القاهرة :
كلية الآداب جامعة القاهرة قسم
الفلسفة ، 1985 - دكتوراه .
(اشراف د . محمد عاطف العراقى) . (114)

القرآن - إعجاز

مرعى ، عفاف أحمد محمد خليفة . قضية
الإعجاز القرآنى فى تفسير المنار -
القاهرة : كلية الآداب جامعة
القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ،
1985 - ماجستير . (اشراف
د . يوسف خليف) . (115)

القرآن - إعراب

الشعان ، إبراهيم سليمان الرشيد . الفعل
فى القرآن ، تعذيبه ولزومه -
القاهرة : كلية الآداب جامعة
القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ،
1985 - دكتوراه . (اشراف
د . يوسف خليف) . (116)

القرآن - تفسير

عبد الهادى ، عبد المقصود . تفسير
القرآن بالقرآن ، أصوله ومنهجه -

القاهرة : كلية الآداب جامعة

القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها،

1985-. دكتوراه . (اشراف

د . يوسف خليف) . (117)

يوسف ، محمد عطا أحمد . تفسير السدى

الكبير ، جمع وتوثيق ودراسة - .

القاهرة : كلية الآداب جامعة

القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ،

1985-. ماجستير (اشراف

د . يوسف خليف) . (118)

مراكش - تاريخ

محمود ، منى حسن أحمد . الحياة السياسية

ومظاهر الحضارة في مدينة مراكش

خلال عهدي المرابطين والموحدين

1269-1062/666-454-. القاهرة : كلية

الآداب جامعة القاهرة قسم التاريخ،

1985-. دكتوراه . (اشراف د. محمد

جمال الدين سرور) . (119)

مقالات

ابن باديس

رابح ، تركى . الشيخ عبد الحميد بن باديس .

شيخ المرين وشيخ المصلحين في

الجزائر في العصر الحديث - .

الثقافة - . س 16. ع 92 (جمادى

الثانية - رجب 1406 - مارس -

إبريل 1986) ص 76-59 . (120)

ابن دحية الكلبي

عطاء الله ، محمد ظفر الله . نظرة عابرة

على حياة الإمام ابن دحية الكلبي

وآثاره - . الدراسات الإسلامية - .

مج 21. ع 3 (شوال - ذو الحجة

1406 - يوليو - سبتمبر 1986)

ص 88-79 (121)

ابن الصلاح - علوم الحديث

عتر ، نور الدين . كتاب « علوم الحديث »

لابن الصلاح - . البصائر - .

س 1. ع 2 (1985) ص 57-7 (122)

ابن الوزير - العواصم من القواصم

الجانى ، بسام عبد الوهاب . ابن الوزير

وكتابه « العواصم والقواصم » - .

البصائر - . س 2. ع 5 (1986)

ص 157-97 (123)

أبو هريرة

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة

رضي الله عنه صحابى مظلوم ومفتري

عليه - . البعث الإسلامى - .

س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو

ويوليو 1985) ص 87-81 (124)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة

رضي الله عنه صحابى مظلوم ومفتري

عليه (2) - . البعث الإسلامى - .

س 30. ع 4 (ذو الحجة 1405 -

أغسطس وسبتمبر 1985)

ص 60-53 (125)

الندوى ، صدر الحسن . أبو هريرة رضى
الله عنه « صحاحى مظلوم ومفتري
عليه » - . البعث الإسلامى - .
س 30. ع 5 (محرم الحرام 1405 -
سبتمبر وأكتوبر 1985) ص 74-66
(126)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة
رضى الله تعالى عنه « صحاحى
مظلوم ومفتري عليه » (6) - . البعث
الإسلامى - . س 30. ع 6 (ربيع
الأول 1406 - أكتوبر ونوفمبر
1985) ص 76-62 (127)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة
رضى الله عنه « صحاحى مظلوم
ومفتري عليه » (6) - . البعث
الإسلامى - . س 31. ع 8
(جمادى الأولى 1406 - يناير
وفبراير 1986) ص 72-61 (128)

الاجتهاد

الزرقاء ، مصطفى أحمد . الاجتهاد ودور
الفقه فى حل المشكلات - .
الدراسات الإسلامية - . س 20.
ع 4 (محرم - ربيع الأول 1406 -
أكتوبر - ديسمبر 1985) ص 55-41.
(129)

شنيور ، عصام . مفهوم الاجتهاد وأثره
فى تاريخ الفكر الإسلامى وتأثيره فى
الحضارة العربية . الفكر الإسلامى .
س 15. ع 7 (ذو الحجة 1406 -

تموز 1986) ص 32-27 (130)

الأدب الإسلامى

بريغش ، محمد حسن . المفهوم الإسلامى
التميز للأدب - . البعث الإسلامى .
مج 31. ع 1 (رمضان 1406 -
مايو ويونيو 1986) ص 56-47 (131)

الشنطلى ، محمد صالح . الأدب الإسلامى
رؤية معاصرة (1)،(2) - . البعث
الإسلامى - . س 31. ع 4
(ذو الحجة 1406 - أغسطس
وسبتمبر 1986) (132)

شنطلى ، محمد صالح . نظرات فى الأدب
الإسلامى (2) - . البعث الإسلامى - .
س 30. ع 2 (شوال 1405 -
يونيو ويوليو 1985) ص 68-62 (133)

عروى ، محمد إقبال . قراءة فى الذات
الأدبية الإسلامية - . الأمة - .
س 6. ع 72 (ذو الحجة 1406 -
أغسطس 1986) ص 48-44 (134)

عروى ، محمد إقبال . هوامش على متن .
الأدب الإسلامى المعاصر - .
المشكاة - . س 2. ع 6,5 (شوال
1406 - يوليو 1986) ص 57-40.
(135)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . لمحة عن
المدرسة الأدبية الإسلامية الهندية ،
كيف نشأت وتكونت ، وبماذا
تميز ؟ - . البعث الإسلامى - .

مج 31. ع 1 (رمضان 1406 - مايو
ويونيو 1986) ص 10-25. (136)

الأدباء الإسلاميون

القاعد ، حلمى محمد . شبكة علاقات
بين الأدباء الإسلاميين - الأمة -
س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 -
يوليو 1986) ص 44-48. (137)

الاستثمار

الأمين ، حسن عبد الله . الاستثمار
اللابوى فى نطاق عقد المراجعة -
الدراسات الإسلامية - س 20.
ع 4 (محرم - ربيع الأول 1406 -
أكتوبر - ديسمبر 1985) ص 5-40.
(138)

الاستشراق والمستشرقون

جردلى ، مروان . المستشرقون ونظرتهم إلى
(الغيب) (1) - الفكر الإسلامى -
س 15. ع 6 (رمضان - شوال
1406 - مايو 1986) ص 70-78. (139)

أصول الفقه

خامد ، عبد السلام صبحى . البيان عند
الأصوليين . والأثر الفقهي لبعض
مسائله - مجلة الشريعة
والدراسات الإسلامية - س 3.
ع 5 (شوال 1406 - يوليو 1986)
ص 209-244. (140)

العميرنى ، على عبد العزيز . الوصف
الشبهى والتعليل به عند الأصوليين -

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية
س 3. ع 5 (شوال 1406 - يوليو
1986) ص 245-291. (141)

إقبال

عبد الرحمن ، خليل الرحمن . إقبال وقضايا
معاصرة - الرياض - جدة : وحدة
التعليم بسفارة جمهورية باكستان
الإسلامية ، 1404-1405/1984-
1985. ص 24 ؛ 24 سم . (142)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور
محمد إقبال فى توجيه الأدب
والشعر - البحث الإسلامى -
س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو
ويوليو 1985) ص 10-19. (143)

الإلحاد

الشويعر ، محمد بن سعد . الإلحاد -
وعلاقته باليهود والنصارى - البحث
الإسلامى - مج 31. ع 1 (رمضان
1406 - مايو ويونيو 1986) ص 57-
69. (144)

الأمرتسرى ، ثناء الله

الندوى ، عبد المبين عبد الخالق . الشيخ
ثناء الله الأمرتسرى ، نبذة عن
حياته وخدماته - البحث
الإسلامى - س 31. ع 4
(ذو الحجة 1406 - أغسطس
وسبتمبر 1986) ص 71-82 (145)

الإنسان

الأعظمى ، سعيد . بناء الإنسان في ضوء الإسلام (2) . - البعث الإسلامى . - س 30 . ع 2 (شوال 1405 - يونيو ويوليو 1985) ص 3-8 . (146)

بيطار ، ناصر

العرب ، عباس محمد . الفنان المهندس ناصر بيطار (رحلت مع اللوحات القرآنية وحولتها من مصدر للعيش إلى أسلوب للدعوة) . الفكر الإسلامى س 15 . ع 8 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 94-99 . (147)

التراث

الجندي ، أنور . التراث الإسلامى في قضايا ثلاث . - منار الإسلام . - س 11 . ع 12 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 68-77 . (148)

التونسي ، خير الدين

أبو شعر ، يحيى . خير الدين التونسي العالم البارع والسياسى الحكيم . - الفكر الإسلامى . - س 15 . ع 6 (رمضان - شوال 1406 - مايو 1986) ص 80-85 . (149)

الجوينى - كتاب فاتح العالم

الجبلى ، بسام عبد الوهاب . كتاب « فاتح

العالم » للجوينى ، وأقنيتة . - البصائر . - س 1 . ع 2 (1985) ص 105-146 . (150)

الحج

الأعظمى ، سعيد . الحج ودوره في تحديد وجهة الأمة الإسلامية . - البعث الإسلامى . - س 30 . ع 4 (ذو الحجة 1405 - أغسطس وسبتمبر 1985) ص 3-8 . (151)

الحديث النبوى

الحسينى ، محمد رضا . المصطلح الرجالى : « أَسَدٌ عَنْهُ » . - ثرائنا . - س 1 . ع 3 (1406) ص 98-154 . (152)

الحروب الصليبية

حمدان ، نذير . في التجربة الكبرى للحملات الصليبية . - الفيصل . - س 10 . ع 113 (ذو القعدة 1406 - أغسطس 1986) ص 30-34 . (153)

حسان بن ثابت

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان ابن ثابت الأنصارى وشعره الإسلامى (3) . - البعث الإسلامى . - س 30 . ع 3 (ذو القعدة 1405 - يوليو وأغسطس 1985) ص 87-97 . (154)

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان ابن ثابت الأنصارى وشعره

الإسلامي (4) - البعث الإسلامي -
س 30. ع 4 (ذو الحجة 1405 -
أغسطس وسبتمبر 1985) ص 72-85.
(155)

الندوى ، سعيد الأعظمي . حسان ابن
ثابت الأنصاري وشعره الإسلامي
(5) - البعث الإسلامي - س 30.
ع 5 (محرم الحرام 1405 - سبتمبر
وأكتوبر 1985) ص 87-97. (156)

الندوى ، سعيد الأعظمي . حسان
ابن ثابت الأنصاري وشعره
الإسلامي (6) - البعث الإسلامي -
س 30. ع 6 (ربيع الأول 1406 -
أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 81-94.
(157)

الأعظمي ، سعيد . حسان بن ثابت
الأنصاري وشعره الإسلامي (8) -
البعث الإسلامي - س 31. ع 8
(جمادى الأولى 1406 - يناير وفبراير
1986) ص 73-81. (158)

حقوق التأليف

السنبلي ، محمد برهان الدين . وجهة نظر
حول الحكم الشرعي لحق التصنيف
والتأليف - البعث الإسلامي -
س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو
ويوليو 1985) ص 69-80. (159)

الحكومات

شناوي ، فهمي . الإسلام وأصول الحكم

(1) - البعث الإسلامي - س 30.
ع 5 (محرم الحرام 1405 - سبتمبر
وأكتوبر 1985) ص 20-33. (160)

حميد الله - بيلوجرافيا

قائمة مختارة من نتاج الأستاذ الدكتور
محمد حميد الله - البصائر - س 2.
ع 5 (1986) ص 15-52. (16)

الدعوة الإسلامية

بخت ، محمد بن إبراهيم الأدرسي .
مفاتيح الدعوة إلى الله - البعث
الإسلامي - مج 31. ع 1 (رمضان
1406 - مايو ويونيو 1986) ص 34-
46. (162)

دفع الله ، حسن فضل المولى . الدعوة
لتوسيع دائرة المشاركة في العمل
الإسلامي - الأمة - س 6. ع 71
(ذو القعدة 1406 - يوليو 1986)
ص 20-23. (163)

رابع ، تركي . الدعاة إلى الإسلام وطرق
تكوينهم - الأمة - س 6. ع 72
(ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986)
ص 68-71. (164)

الدمشقي - توضيح المشتبه

عرقوسي ، محمد نعيم . ابن ناصر الدين
الدمشقي وكتابه « توضيح
المشتبه » - البصائر - س 1.
ع 1 (1985) ص 29-135. (165)

الرامهرمزي - المحدث الفاضل

معضومي ، أبو محفوظ الكريم . نظرات في كتاب « المحدث الفاضل بين الراوى والواعى » ، للرامهرمزي - .
البعث الإسلامى - س 30. ع 6
(ربيع الأول 1406 - أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 53-61. (166)

مزي ، رامهر . نظرات في كتاب « المحدث الفاضل بين الراوى والواعى » (3) - البعث الإسلامى - .
س 31. ع 8 (جمادى الأولى 1406 - يناير وفبراير 1986) ص 49-60. (167)

الربا

النجار ، أحمد . « الربا بين الفقهاء والإقتصاديين » - .
البعث الإسلامى - س 49
(ذو القعدة 1406 - أغسطس 1986) ص 3-4. (168)

الساسانيون

الشيخانى ، يونس . أصحاب الكدية الساسانيون - .
البصائر - س 1.
ع 2 (1985) ص 59-104. (169)

السنة النبوية

الفنجرى ، محمد شوقى . الخدمة الأساسية المطلوبة للسنة النبوية .
الوعى الإسلامى - .
ع 264 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 24-31. (170)

السيرة النبوية

الأعظمى ، سعيد . دراسة في السيرة النبوية ومنتها الخالدة على الإنسان -
البعث الإسلامى - س 3. ع 6
(ربيع الأول 1406 - أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 3-8. (171)

سيف الدولة - العروبة والإسلام

نصار ، ناصيف . في العلاقة بين العروبة والإسلام حول كتاب عن العروبة .
والإسلام لعصمت سيف الدولة - .
المستقبل العربى - .
ع 90 (1986/8) ص 144-150. (172)

السيوطى - مفحّمات الأقران

الطباع ، إياد خالد . مفحّمات الأقران للسيوطى - .
البصائر - س 2.
ع 6 (1986) ص 69-94. (173)

الشوكانى - البحث العلمى

على ، سعيد إسماعيل . أدب البحث العلمى عند الإمام الشوكانى - .
الأمة - س 6. ع 72 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 32-35. (174)

الصحافة الإسلامية - تاريخ

زهران ، عاطف . الصحافة الإسلامية في القرن التاسع عشر - .
الأمة - س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 - يوليو 1986) ص 24-27. (175)

الصحوة الإسلامية

الندوى ، محمد الرابع. الحسنى . الصحوة الإسلامية : عواملها وأسبابها وبخاصة في شبه القارة الهندية . - البعث الإسلامى . - س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو ويوليو 1985) ص 43-57. (176)

العالم الإسلامى

الأعظمى ، سعيد . الأمة الإسلامية أمام مخططات خطيرة . - البعث الإسلامى . - س 31. ع 4 (ذو الحجة 1406 - أغسطس وسبتمبر 1986) ص 3-8. (177)

عمر بن الخطاب

كوثرى ، أ.ى. أحمد . عمر بن الخطاب والشعر . - الدراسات الإسلامية . - س 20. ع 4 (محرم - ربيع الأول 1406 - أكتوبر وديسمبر 1985) ص 67-75. (178)

الفقه الإباضى

بلنحاج ، محمد الشيخ . الاجتهاد في المذهب الإباضى . - الدراسات الإسلامية . - مج 21. س 3 (شوال وذو الحجة 1406 - يوليو وسبتمبر 1986) ص 1-43. (179)

الفقه الشيعى - تاريخ

السبحانى ، جعفر . تطور الفقه عند

الشيعية في القرنين الرابع والخامس وكتاب المهذب للقاضى ابن البراج (2). - ثرائنا . - س 1. ع 3 (1406) ص 14-36. (180)

الفلك - تاريخ

الجالى ، بسام عبد الوهاب . الفلك والكواكب عند العرب - البصائر - س 1. ع 2 (1985) ص 177-201. (181)

فؤاد زكريا - الفلسفة والدين

عطية ، محيى الدين . حول مقال الفلسفة والدين في المجتمع العربى المعاصر للدكتور فؤاد زكريا . - المستقبل العربى . - ع 90 (1986/8) ص 138-143. (182)

الفيروز آبادى - القاموس المحيط

الجالى ، بسام عبد الوهاب ونعيم عرقوسى . الفيروز آبادى و« القاموس المحيط » - البصائر - س 2. ع 6 (1986) ص 7-67. (183)

القانون الجنائى

الرحمانى ، نور الحق . العقوبات الإسلامية بين دعاية وحقيقة . - البعث الإسلامى . - س 30. ع 5 (محرم الحرام 1405 - سبتمبر وأكتوبر 1985) ص 44-53. (184)

العربي - 1. البصائر - س 1.
ع 2 (1985) ص 147-176. (189)

الكرمي ، مرعي - أقاويل الثقات
الأرنؤوط ، شعيب . مرعي الكرمي
وكتابه « أقاويل الثقات » -
البصائر - س 2. ع 5 (1986)
ص 53-95. (190)

المخطوطات - فهارس

الحسيني ، أحمد . مخطوطات مكتبة الحاج
هدايتي : قم - إيران - . تراثنا -
س 1. ع 3 (1406) ص 59-97. (دليل
المخطوطات 2) (191)

الميمنى ، عبد العزيز . ماذا رأيت بخزائن
البلاد الإسلامية ؟ - البصائر -
س 2. ع 6 (1986) ص 95-170.
(192)

المخطوطات العربية

درويش ، عدنان . المخطوط العربي ،
سيرته - حفظه وصيانته - تيسير
الانتفاع به - البصائر - س 1.
ع 1 (1985) ص 7-27. (193)

المسجد الأقصى

يحيى ، محمد . ما هو المسجد الأقصى ؟
القدس أو البيت المعمور ؟ -
الدراسات الإسلامية - س 20.
ع 4 (محرم - ربيع الأول 1406 -
أكتوبر - ديسمبر 1985) ص 5-66.
(194)

القرآن - ترجمة

أرحيلة ، عباس . ترجمة معاني القرآن إلى
اللاتينية هي منطلق الفكر
الاستشراقى - الأمة - س 6.
ع 71 (ذو القعدة 1406 - يوليو
1986) ص 36-40. (185)

القرآن - سور وآيات

العمري ، أحمد جمال . المكي والمدني من
سور القرآن وآياته - القافلة -
مج 34. ع 12 (ذو الحجة 1406 -
أغسطس وسبتمبر 1986) ص 2-5.
(186)

القرآن - قراءات

سالم ، وهبة متولى عمر . من التوجيه
النحوي للقراءات - منبر
الإسلام - س 44. ع 12
(ذو الحجة 1406 - أغسطس
1986) ص 41-49. (187)

القرآن - قصص

بركات ، أحمد . من الحوار القرآني ،
نظرات في قصة سيدنا يوسف -
منبر الإسلام - س 44. ع 12
(ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986)
ص 24-33. (188)

الكتب - تحقيق

ابن جماعة ، بدر الدين . دليل المحقق للنص

المسلمون في فرنسا

جردي ، مروان (ترجمة) .

ملف الإسلام في فرنسا (1) .- الفكر
الإسلامي .- س 15 ع 8
(ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986)
ص 75-66 . (195)

المسيحية

شتيوي ، محمد شلبي إبراهيم . عقيدة
التثليث عن النصارى ، نشأتها -
تطورها - إبطالها .- مجلة الشريعة
والدراسات الإسلامية .- س 3
ع 5 (شوال 1406 - يوليو 1986)
ص 79-11 . (196)

المصارف الإسلامية

المصرى ، عبد السميع . الخطوات العملية
لتحويل بنك ربوى إلى مصرف
إسلامي .- الاقتصاد الإسلامى .-
ع 60 (ذو القعدة 1406 - يوليو
1986) ص 28-23 . (197)

نجيب الكيلانى - الظل الأسود

بكرلى ، عبد الرزاق ديار . دراسة تحليلية
نقدية للرواية الإسلامية المعاصرة
« الظل الأسود » للأديب القاص
د . نجيب الكيلانى نموذجاً .-
المشكاة .- س 2 ع 6,5 (شوال
1406 - يونيو 1986) ص 78-58
(198)

نظمى لوقا - أنا والإسلام

السمان ، محمد عبد الله . « أنا والإسلام »
للدكتور نظمى لوقا .- الأمة .-
س 6 ع 71 (ذو القعدة 1406 -
يوليو 1986) ص 67-65 . (199)

الولاء

صقر ، عبد الرشيد . الولاء في صوره
الأولى .- منار الإسلام .- س 11
ع 12 (ذو الحجة 1406 - أغسطس
1986) ص 21-16 . (200)

فهرس المؤلفين والمترجمين

79	بن علام ، علام محمد	103 8	إبراهيم ، ابراهيم محمد
10	بن مالك ، أنس .. وآخرون	23	إبراهيم ، مجدى محمد
18	البتا ، فرناس عبد الباسط	28	ابن بلبان الفارسى ، علاء الدين على
52	البهناوى ، سالم	189	ابن جماعة ، بدر الدين
91	جابر ، محمد حسنى محمد	114	أبو سعده ، محمد حسينى أحمد
181 150	الجائى ، بسام عبد الوهاب	149	أبو شعر ، يحيى
123 183		53	أبو فراخ ، محمد أحمد
139	جردى ، مروان	111	أحمد ، عبد الله محمد عبد الرحمن
195	جردى ، مروان (ترجمة)	15	أحمد ، محمد
39	جريشة ، على	99	أحمد ، محمد عبد القادر
	جعفر ، عبد الغفور محمود	185	أرحيلة ، عباس
89	مصطفى	190	الأرنؤوط ، شعيب
26	الجمال ، إبراهيم محمد	151 146 177	الأعظمى ، سعيد
148	الجندي ، أنور	138	الأمين ، حسن عبد الله
51	الجوزية ، ابن قيم		بنات ، محمد بن إبراهيم
67	الجنهرى ، يسرى عبد الرازق	162	الإدريسى
29	الحاكم ، أبى أحمد	71	بدوى ، فاطمة
108	حامد ، سميرة حسن	60	بدوى ، محمد أمين
140	حامد ، عبد السلام صبحى	188	بركات ، أحمد
5	حجاج ، عبد الله	131	بريغش ، محمد حسن
81	حرية ، محمد بن عبد المنعم	198	بكرلى ، عبد الرزاق ديار
66	حسين ، محمد	179	بلحاح ، محمد الشيخ
191	الحسينى ، أحمد		بن حيدرة ، شيت بن إبراهيم
152	الحسينى ، محمد رضا	78	(ابن الحاج القفطى)

16	السعودي ، عبد الرحمن بن ناصر	الحسيني ، محمد محبوب محمد
47	السماحي ، عبد العزيز	75 أبو الحسن
32 31	سمارة ، محمد سليم إبراهيم	11 الحفناوي ، محمد إبراهيم محمد
199	السمان ، محمد عبد الله	97 حلمي ، مصطفى
159	النبهلي ، محمد برهان الدين	153 حمدان ، تدير
33	السيوطي ، جلال الدين	30 حمودة ، عبد الباسط أحمد علي
34	الشافعي ، محمد بن إدريس	161 حميد الله ، محمد
61	شاكر ، فؤاد	90 حواس ، عبد الرحمن علي
85 84 35	شحاته ، عبد الله	113 خليف ، مي يوسف عبد القادر
74	الشرقاوي ، عبد الرحمن	59 خليفة ، عبد الله
9	الشرقاوي ، علي البدرى أحمد	2 الخولي ، البهي
76	الشعراني ، عبد الوهاب	22 الدارمي ، أبي سعيد
40	شلبى ، رؤوف	الدباس ، عبد الرحمن بن عبد الله
116	الثمان ، إبراهيم سليمان الرشيد	ابن صالح
160	شناوي ، فهمي	193 درويش ، عدنان
130	شنبور ، عصام	163 دفع الله ، حسن فضل المولى
133 132	الشنطلي ، محمد صالح	الدمشقي ، عماد الدين أبي الفداء
46	الشواربي ، عبد الحميد	82 إسماعيل بن كثير القرشي
86	الشوري ، إبراهيم	14 الدموهي ، حمزة الجميعي
	الشوكالي ، صحيح الحصن	164 120 رابع ، تركي
6	الحصين	63 ربيع ، محمد محمود
144	الشويعر ، محمد بن سعد	184 الرحمانى ، نور الحق
86	الشيباوي ، محمد زكى الدين	95 رسلان ، عادل
196	شيتوى ، محمد شلبى إبراهيم	83 رضا ، محمد رشيد
42	الشيخ ، محمد خاطر محمد	64 الرومي ، محمد الأفندي
169	الشيخاني ، يونس	96 زايد ، محمد طلبه
21	صديق ، يوسف	129 الزرقاء ، مصطفى أحمد
200	صقر ، عبد الرشيد	175 زهران ، عاطف
173	الطباع ، إياد خالد	80 الزين ، سميح عاطف
20	طاهر ، حامد	187 سالمه ، وهبة متولى عمر
	طاهر ، محي الدين عبد الحميد	180 السبحاني ، جعفر

49	فراج ، فتحى محمد	110	محمد
73	فرج ، أحمد	7	طنطاوى ، محمد سيد
170	الفنجرى ، محمد شوق	1	عاشور ، أحمد عيسى
137	القاعود ، حلمى محمد		عبد الله ، السيد عبد الحكيم
	القرشى ، على علاء الدين بن	44	السيد
54	أبى الحزم (ابن النفيس)	36	عبد الخالق ، عبد الرحمن
57 56	القرضاوى ، يوسف	142	عبد الرحمن ، خليل الرحمن
58	القرنى ، عبد الحفيظ فرغلى على	62	عبد العال ، محمد
13	كامل ، فؤاد	112	عبد الفتاح ، صفاء حافظ أحمد
	الكرمانى ، محمد بن مكرم	77	عبد القادر ، مصطفى أحمد
24	ابن شعبان	38	عبد المقصود ، يوسف
4	كروم ، حسين	98 43 12	عبد الهادى ، أبو سريع محمد
178	كوئى ، أ . ي . أحمد	117	عبد الهادى ، عبد المقصود
38	لاشين ، موسى شاهين	19	عثمان ، حسن ملا
94	الماقورى ، سالم أحمد	122	عتر ، نور الدين
68	محمد ، شافع توفيق	147	العرب ، عباس محمد
65 50 25	محمود ، عبد الحليم	165	عرقوس ، محمد نعيم
17	محمود ، مصطفى	135 134	عروى ، محمد إقبال
119	محمود ، منى حسن أحمد		العسقلانى ، أحمد بن على
	مرعى ، عفاف أحمد محمد	45 37	ابن حجر
115	خليفة	121	عطاء الله ، محمد ظفر الله
100	مرقص ، سعيد	182	عطية ، محى الدين
167	مزى ، رامهر	174	على ، سعيد إسماعيل
104	مساھل ، فاروق	186	العمرى ، أحمد جمال
197	المصرى ، عبد السميع	141	العميرنى ، على عبد العزيز
27	المصرى ، نشأت	109	عوضه ، حمود يحيى
166	معصومى ، أبو محفوظ الكريم	70	العيادى ، عبد الله عبد الرحيم
105	المغربى ، السموال بن يحيى	55	غراب ، أحمد عبد الحميد
92	المغربى ، على عبد الفتاح	107	الغمرى ، عفاف عبد العزيز
48	مهلهل ، جاسم محمد	93	الفوال ، صلاح مصطفى

125 124	الندوى ، محمد صدر الحسن	69	المودودي ، أبو الأعلى
127 126		192	الميمنى ، عبد العزيز
136 128		87	الناصرى ، محمد المكي
143		168	النجار ، أحمد
172	نصار ، ناصيف	102 41	النجار ، حسين فوزى
101	نويهض ، عادل	72	النجار ، عامر
	الهاشمى ، محمد المدعو جار الله	155 154	الندوى ، سعيد الأعظمى
3	ابن عبد العزيز بن عمر بن فهد	157 156	
194	يحيى محمد	171 158	
118	يوسف ، محمد عطا أحمد	145	الندوى ، عبد المبين عبد الخالق
88	يونس ، عبد المنعم أحمد	176	الندوى ، محمد الرابع الحسنى



المسلم المعاصر

• الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت

• الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت .
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE

P.O Box 2857 Safat KUWAIT

Telex. TALSUTA 30256 KT.

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 13

No. 50

Rabi' II 1408

Jumādā I

Jumādā II

December 1987

January 1988

February